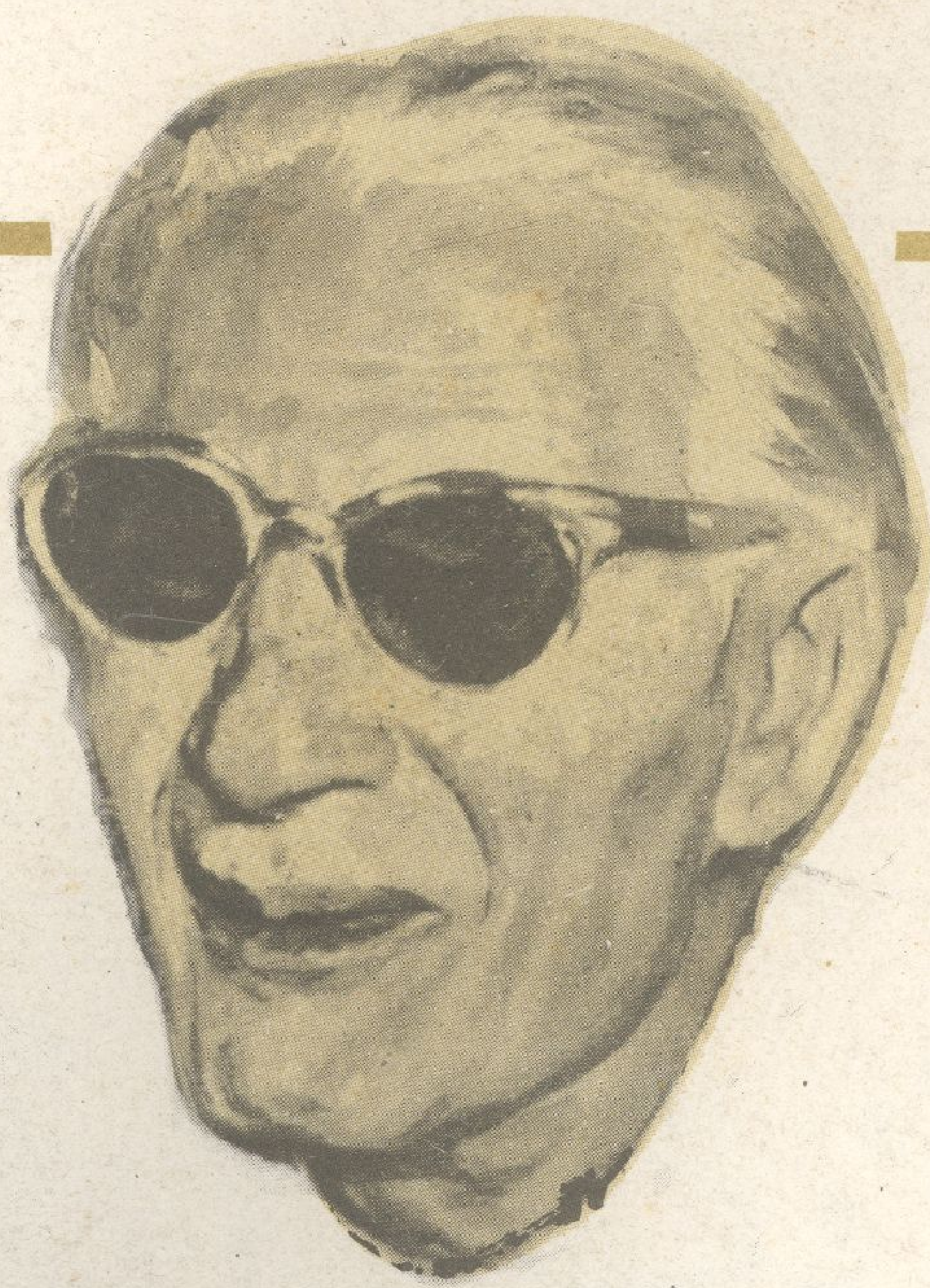


طه حسين

فى الأدب الجاهلىّ



دار المعارف

طه حسين

فى الأدب الجاهلى

الطبعة السادسة عشرة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

الفهرس

الكتاب السادس

الشعر

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

مقدمة الطبعة الثانية

هذا كتاب السنة الماضية ، حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل وأضيفت إليه فصول ، وغير عنوانه بعض التغيير .

وأنا أرجو أن أكون قد وفقت فى هذه الطبعة الثانية إلى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربى عامة والجاهلى خاصة من مناهج البحث وسبل التحقيق فى الأدب وتاريخه .

وهو على كل حال خلاصة ما يلقى على طلاب الجامعة فى السنتين الأولى والثانية فى كلية الآداب .

طه حسين

١١ مايو سنة ١٩٢٧

الكتاب الأول

الأدب وتاريخه

١ — درس الأدب فى مصر

فى مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كنت أملى مقدمة « لذكرى أبى العلاء » عند ما أردت إذاعته فى الناس . وكنت ألاحظ فى هذه المقدمة أن قد كان فى درس الأدب بمصر مذهبان : أحدهما مذهب القدماء الذى كان يمثله الأستاذ الشيخ سيد المرصفى[1] ، حين كان يفسر لتلاميذه فى الأزهر « ديوان الحماسة » لأبى تمام أو كتاب « الكامل » للمبرد أو كتاب « الأمالى » لأبى على القالى ، ينحو فى هذا التفسير مذهب اللغويين والنقاد من قدماء المسلمين فى البصرة والكوفة وبغداد ، مع ميل شديد إلى النقد والغريب ، وانصراف شديد عن النحو والصرف وما ألف الأزهريون من علوم البلاغة . والآخر مذهب الأوربيين الذى استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأستاذ « نلينو » ومن خلفه من المستشرقين ، والذى كان ينحو فى درس الآداب العربية نحو النقاد ومؤرخى الآداب ، حين يعرضون لدرس الآداب الأوربية الحية أو الآداب الأوربية القديمة . وكنت ألاحظ أن الفرق بين المذهبين عظيم . وكنت ألاحظ أن كلا المذهبين لا بد منه إذا أردنا أن نتقن الآداب العربية إتقاناً صحيحاً ونفقه تاريخها فقهاً مقارباً وننشئ فى نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة ونأخذهم بمناهج البحث المنتج . وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبين مذهب ثالث مشوه ردىء كله شر ، والخير كل الخير فى أن يصرف عنه الأساتذة والطلاب صرفاً ، وهو هذا المذهب الذى كان قائماً فى مدرسة القضاء ودار العلوم وفى المدارس الثانوية المصرية كلها ، والذى لا يأخذ بحظ من أسلوب القدماء فى النقد

(١) توفى الأستاذ بعد ذلك رحمه الله فى رمضان عام ١٣٤٩ هـ .

ولا من أسلوب المحدثين فى البحث ، وإنما يحاول أن يقلد الأوربيين فيما يسمونه تاريخ الآداب ، فيعمد إلى الكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة فيترجم لهم أو يختلس لهم ترجمة من كتب الطبقات على اختلافها ، ثم يتبع كل ترجمة بشيء من شعر الشاعر أو نثر الكاتب أو بيان الخطيب ، ثم يلمّ فى كل عصر بطائفة من المعانى يلفق بعضها إلى بعض فى غير فقه ولا فهم ولا احتياط ولا دقة ، ويسمى هذا الخليط كله « أدب اللغة العربية » حيناً و « تاريخ أدب اللغة العربية » حيناً آخر . وكانت العادة قد جرت بأن يكتب أساتذة الآداب هذا الكلام للطلاب ويذيعوه فيهم ، فيستظهره هؤلاء الطلاب استظهاراً يستعينون به على أداء الامتحان ، حتى إذا فرغوا من هذا الامتحان انصرفوا عما حفظوا أو انصرف عنهم ما حفظوا ، لم ينتفعوا منه بقليل ولا كثير ، ولم يتعلموا منه نقداً ولا بحثاً ، ولم يفيدوا منه ذوقاً ولا شيئاً يشبه الذوق . وإنما كان يخيل إليهم — وقد رأوا أنفسهم يمرون بالآداب العربية منذ خلقها الله إلى أيامنا هذه — أن صدورهم قد وعت العلم كله ، لم يفتهم منه شيء ولم تخطئهم منه دقيقة ولا جليلة . وكانوا يزدرون بحكم هذا الغرور البريء علماء الأزهر وطلابه ؛ لأنهم لم يدرسوا تاريخ آداب اللغة ، ولم يعرفوا العصر الجاهلى ، ولا تكسب الشعراء بالشعر ، ولا تنقل الشعر فى القبائل ، ولم يعرفوا العصر الأموى ، ولا مناقضة جرير والفرزدق ، ولا نشأة العلوم ، ولم يعرفوا العصر العباسى ، ولا ما استحدث فيه من الشعر السهل والنثر الرقيق ، ولا ما ترجم فيه من فلسفة اليونان . ولم يعرفوا انحطاط الأدب بعد أن سقطت بغداد فى يد التتار ، ولا رقيّ الأدب يوم قامت فى مصر دولة محمد على الكبير .

كانت هذه هى الحال فى مدارس الحكومة فى أوائل هذا القرن . وكانت الجامعة المصرية القديمة قد أخذت تغير هذا تغييراً قيما ، فعنيت بالمذهبين النافعين فى وقت واحد : عهدت إلى المرحوم حفنى ناصف ، ثم إلى المرحوم الشيخ مهدى بدرس الأدب ، وعهدت إلى الأستاذ جويدى ، ثم الأستاذ نلينو ، ثم الأستاذ فييت بدرس تاريخ الأدب . فبينما كان الأولان يدرسان

الأدب ونصوصه المختلفة درس نقد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان ، فيبثان فى نفوس الطلاب حب الأدب العربى القديم والميل إلى قراءته واستظهار الجيد من نصوصه المختلفة ، وينشئان فيهم الذوق وملكة الإنشاء ؛ كان الآخرون يدرسون التاريخ الأدبى بمناهجهم الغربية الحديثة ، فيعلمون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون . وكان كلا الأسلوبين فى الدرس يتم صاحبه ، ويقوى أثره ، ويكوّن للطالب مزاجاً أدبيًّا علميًّا مستقيما خليقاً أن يغير حياة الأدب العربى فى شكلها وموضوعها ، كما يقول أصحاب القانون .

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليقة أن تصل إلى هذه النتيجة وتنتهى إلى هذه الغاية ؛ لولا أن صدمتها الحرب الكبرى وأصابها العسر المالى ، ووقع الخلف بين أعضاء إدارتها ، وظهر فيها الميل الشديد إلى الاقتصاد ؛ فعجزت طائعة أو كارهة عن دعوة الأساتذة المستشرقين ، وأضافت درس تاريخ الآداب إلى درس الآداب ، وكلفت المرحوم الشيخ مهدى أن ينهض بالأمرين جميعاً . ولم يكن المرحوم الشيخ مهدى مؤرخ آداب ، وإنما كان رجلا أديباً يستطيع أن يقرأ القصيدة فيفهمها ويعين تلاميذه على فهمها ، يصيب هذا الفهم حيناً ويخطئه حيناً . ومهما أنس فلن أنس درساً سمعته من المرحوم الشيخ مهدى ، بعد أن عهد إليه بتاريخ الآداب . كان هذا الدرس فى تاريخ الأدب العربى فى الأندلس ، وكنت حديث عهد بدروس الأستاذ نلينو ، وكنت حديث عهد بدروس الأدب الفرنسى فى فرنسا ، فلم أملك نفسى ولم أستطع أن أسيغ ما سمعت ، فخرجت من الدرس ، وما هى إلا أن نشرت فى إحدى الصحف نقداً عنيفاً ، غضب له الأستاذ وشكانى من أجله إلى مجلس إدارة الجامعة ، وطلب عقوبة قاسية لم تكن أقل من محو اسمى من بين طلاب البعثة العلمية للجامعة . وانقسم مجلس إدارة الجامعة فى هذا . ولم يظفر أهل الخير فيه بإصلاح الأمر وإرضاء الأستاذ وتمكينى من العودة إلى فرنسا إلا بعد مشقة وجهد .

عادت الجامعة بدرس الآداب إلى النحو الذى كانت الآداب تدرس به

فى مدرستى القضاء ودار العلوم . ولقد كنت أتمنى منذ عشر سنين فى مقدمة « ذكرى أبى العلاء » أن توفق الجامعة لاستئناف أسلوبها القيم المنتج فى درس الأدب وتاريخه ؛ ولكن الجامعة القديمة لم توفق مع الأسف لاستئناف هذا الأسلوب .

أما مدرسة القضاء ودار العلوم والمدارس الثانوية ، فلم يكن ينتظر ولا يرجى أن يتغير منهجها فى درس الأدب العربى ، وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها إغلاقاً محكماً ، فحيل بينها وبين الهواء الطلق ، وحيل بينها وبين الضوء الذى يبعث القوة والحركة والحياة . وظلت كما هى تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد ، وتكرر فى كل سنة ما كانت تكرر فى السنة الماضية . والأساتذة مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة ، والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات ، يستظهرونها استظهاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان ، و « يكرونها كرًّا » أمام لجان الامتحان ، حتى إذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة ومعلمين ، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم ، وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا و « كروا » وظفروا آخر الأمر بالشهادات .

لم يكن ينتظر ولا يرجى أن يتغير منهج الدرس الأدبى فى مدارس الحكومة . ولقد كنت أقرأ منذ أشهر إحدى هذه المذكرات التى تذاع فى طلاب دار العلوم ، فإذا هى ما كنت أقرؤه منذ عشر سنين أو منذ خمس عشرة سنة ، لم تتغير ، أستغفر الله ؛ بل تغيرت فاختصرت ، وعمد صاحبها إلى الإيجاز وأسرف فيه رفقاً بالطلاب ، وتيسيراً لأمر الامتحان عليهم !

وبينما كانت هذه المدارس محتفظة بأسلوبها العقيم ، كان الأزهر الشريف كلفاً بهذا الأسلوب العقيم نفسه ، تواقاً إليه ، مشغوفاً به أشد الشغف . ولم لا ؟ لقد كان الأزهر يطمع فى النظام ، ويريد أن يكون طلابه كطلاب دار العلوم والقضاء ، لعلهم يظفرون بما يظفر به أولئك وهؤلاء من رضا الحكومة وإعجاب العامة . وإذن فلينقل نظام هاتين المدرستين إلى الأزهر . وقد نقل إليه كله

أو بعضه نقلا سيئاً ، وعرف الأزهر الشريف شيئاً غريباً يقال له أدب اللغة ، هو شر ألف مرة ومرة مما عرفته دار العلوم ومدرسة القضاء . وما رأيك فى أدب يدرسه قوم لا صلة بينهم وبين الأدب ، يقلدون فيه تقليداً كما يقلدون فى الفقه . نستغفر الله ؛ بل هم يقلدون فى الفقه عن علم بالفقه ، ويقلدون فى الأدب عن جهل بالأدب . وكم كان لاذعاً ذلك الألم الذى أحسسته يوم رأيت الأستاذ الشيخ سيد المرصفى يلتمس الكتب المدرسية فى « أدب اللغة » ليتعلم منها كيف يدرس الأدب على النظام الجديد ليرضى حاجة الأزهر إلى النظام وكلفه بهذا الرقى الذى لم يكن فى حقيقة الأمر إلا انحطاطاً وضعة ، والذى نرجو مخلصين أن يبرأ منه الأزهر فى وقت قريب .

لم يتقدم درس الأدب فى مدارس الحكومة ، وانحط درس الأدب فى الأزهر . وكانت نتيجة هذا كله أنك تستطيع أن تنظر إلى ألوان العلم التى تدرس فى مدارسنا على اختلافها ، فإذا كلها قد ارتقى وتقدم تقدماً يختلف قوة وضعفاً ، وإذا المصريون قد أخذوا منها بحظوظ لا بأس بها ، إلا لوناً واحداً من ألوان العلم لم يتقدم إصبعاً ، بل لست أشك فى أنه تأخر تأخراً منكراً ، وهو الأدب العربى . فليس بين الأستاذ الذى يدرس الأدب فى هذه السنة والأستاذ الذى كان يدرسه من خمس عشرة سنة فرق ما . وليس بين التلميذ الذى ظفر بالشهادة الثانوية الآن والذى كان يظفر بها منذ خمس عشرة سنة فرق ما . وليس أدل على هذا كله من أننا حين أردنا أن ندرس الأدب فى الجامعة لحملة الشهادة الثانوية ، اضطررنا إلى أن نبدأ الدرس من أوله ، فنعلمهم أوليات النحو والصرف والبلاغة والتاريخ ، فضلا عن أوليات الأدب . وليس معنى هذا أن الأدب لم يتقدم فى مصر ، وإنما معناه أن الأدب لم يتقدم فى مدارس الحكومة والمدارس التى تقلدها وتذهب مذهبها لتظفر بالشهادات والإجازات . وأنت تعلم أن الفرق عظيم بين مصر ومدارس مصر . فبينما مصر تحيا ويعظم حظها من الحياة كلما تقدمت بها السن ، وبينما يشتد الاتصال بينها وبين أوربا فتستغل هذا الاتصال وتنتفع به فى فروع الحياة المختلفة ،

تظل المدارس فيها حيث كانت قبل الحرب ، وحيث كانت قبل الحماية ، وقبل الاستقلال وقبل الدستور ، فى الأدب بنوع خاص ؛ ذلك لأن هذه المدارس كما قلنا مغلقة قد حيل بينها وبين الهواء والضوء . ومن غريب الأمر أن الحكومة ترسل البعثات العلمية إلى أوربا ، حتى إذا عاد أعضاء هذه البعثات عهدت إليهم بدرس العلوم المختلفة فى المدارس ، ولكن الحكومة لا تفكر فى أن ترسل بعثات لدرس الأدب ، وتعهد إلى أعضاء هذه البعثات بتجديد هذا العلم فى دار العلوم والمعلمين وغيرهما من المدارس . ولكن مصر كما قلنا ماضية فى طريقها ، قوية الحظ من الحياة والقوة والحركة والاتصال بأوربا ، وقد أثر هذا كله فى حياة الأدب العربى تأثيراً ظاهراً ، ولكن خارج المدارس حيث الهواء والضوء والحرية ، وحيث يستطيع الناس أن يتنفسوا ويتكلموا ويكتبوا فى غير حرج ولا ضيق . فإذا شئت أن تلتمس الأدب العربى الذى لا يخلو من حياة وقوة ونشاط ، فالتمسه فى الصحف اليومية وفى المجلات وفى الكتب وفى الأندية وفى الأحاديث، فستظفر منه بالشيء الكثير الذى لا يخلو من طرافة وشخصية واستعداد صالح للنمو .

وإذا ظلت مدارسنا حيث هى ، وظل الأدب فيها مثقلا بهذه الأغلال والقيود ، محتكراً فى هذه الجماعة التى لا تستطيع أن تجدد ولا أن تحيى ، وإنما هى مضطرة بطبيعتها إلى السكون والجمود ــ وقد كدت أملى كلمة الموت ــ فلن يستطيع الأدب العربى أن يأخذ من الحياة بحظه المقدور له ، ولن تستطيع اللغة العربية أن تأخذ بحظها من القوة ، ولا أن تصبح لغة علمية حية بالمعنى الصحيح . ولا بد إذا ظلت الحال كما هى الآن أن يختل التوازن بين رقينا السياسى والعلمى والاجتماعى المطرد ، وحياتنا الأدبية الجامدة . ذلك بأن الميدان الصالح للحياة الأدبية ، الميدان الذى تعتمد عليه الأمم فى أدبها ولغتها ، ليس هو الصحف ولا المجلات ، بل هو المدارس التى يتكون فيها الشباب وتنشأ فيها العقول والملكات ، وتعد فيها أجيال الأمة للجهاد فى الحياة ، فإذا أردت أن ترقى الأمة حقًّا فى ناحية من نواحى حياتها فاعمد إلى المدرسة ، فأنت واجد فى

المدرسة وحدها أصلح السبل وأقومها وأوضحها إلى هذا الرقى .

ما أكثر ما نشكو من أن اللغة العربية ليست لغة تعليم ! وما أكثر ما نضيق ذرعاً باضطرارنا إلى اصطناع اللغات الأجنبية فى التعليم العالى ! ولكن ما أقل ما نبذل من الجهد لنجعل اللغة العربية لغة التعليم ، بل نحن لا نبذل فى هذا جهداً ما ! وكيف تكون اللغة العربية لغة التعليم وهى لا تدرس فى المدارس المصرية ! فاللغة العربية لا تدرس فى مدارسنا ، وإنما يدرس فى هذه المدارس شىء غريب لا صلة بينه وبين الحياة ، لا صلة بينه وبين عقل التلميذ وشعوره وعاطفته. وآية ذلك أنك تستطيع أن تمتحن تلاميذ المدارس الثانوية والعالية ، وأن تطلب إليهم أن يصفوا لك فى لغة عربية واضحة ما يجدون من شعور أو إحساس أو عاطفة أو رأى ، فإن ظفرت منهم بشىء فأنا المخطئ وأنت المصيب . ولكنك لن تظفر منهم بشىء ، أو لن تظفر من أكثرهم بشىء . فإن وجدت عند بعضهم شيئاً فليس هو مديناً به للمدرسة ، وإنما هو مدين به للصحف والمجلات والأندية السياسية والأدبية .

٢ – سبيل الإصلاح

وإذن فالإصلاح محتوم لا مفر منه . وما سبيل هذا الإصلاح ؟

لهذا الإصلاح سبيلان : إحداهما تعلة نلجأ إليها الآن مضطرين ؛ لأننا لا نجد خيراً منها ، فلا بد لنا من أن نتعلل بها ، حتى نستطيع أن نصل إلى السبيل الثانية ، وهى القويمة المتينة المنتجة .

فأما الأولى فهى أن نجتهد ما استطعنا فى أن نحبب إلى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها ، ونقرب إليهم هذه النصوص ، ونحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربى ليس – كما يمثله لهم معلموه من الشيوخ – جافاً جدباً عسر الهضم ، لا سبيل إلى إساغته ولا إلى تذوقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين

خصب لذيذ ، فيه ما يرضى حاجة الشعور ، وفيه ما يقوّم عوج اللسان ، وفيه ما يصلح من فساد الخلق ، وفيه ما يرضى حاجة الإنسان فى حياته الفردية والمنزلية والوطنية والإنسانية أيضاً . وإذا كان الشيوخ من المعلمين قد عجزوا إلى الآن عن أن يظهروا تلاميذنا وطلابنا على هذه النواحى العذبة الخصبة من أدبنا العربى ، فلا أقل من أن تلجأ وزارة المعارف إلى الذين يستطيعون أن يعرضوا على شبابنا هذه الصور الجذابة الحلوة من هذا الأدب البائس بأهله ومحتكريه . نعم ! يجب أن تلجأ وزارة (المعارف) إلى طائفة من الفنيين الذين يدرسون الأدب العربى فى ذوق ، ويقرءون اللغة العربية فى فهم وفقه ، ويتخذون منهما ومن العناية بهما لذة ومتعة ، لا وسيلة إلى العيش وقبض الراتب آخر الشهر . يجب أن تلجأ وزارة المعارف إلى طائفة من هؤلاء الفنيين ، تطلب إليهم أن يتخيروا للشبان من آثار الشعراء والكتاب والعلماء فى العصور الأدبية المختلفة ما يقرءون ويدرسون فى المدارس ، أو بعبارة أدق ما يتعللون به فى المدارس ، حتى تستطيع الوزارة أن تصل إلى تلك السبيل الثانية ، التى هى وحدها طريق الإصلاح الأدبى المنتج . وهذه السبيل الثانية هى إعداد المعلمين .

نعم ! إعداد المعلمين الذين يعلمون اللغة العربية ؛ فليس فى مصر أساتذة لهذه اللغة ، لا من حيث إنها أداة للتعبير ووسيلة من وسائل البيان ، ولا من حيث إنها مظهر من مظاهر التاريخ ومرآة لحياة الأمة وموضوع للبحث العلمى . ليس فى مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ، وإنما فى مصر أساتذة لهذا الشىء الغريب المشوه الذى يسمونه نحواً وما هو بالنحو ، وصرفاً وما هو بالصرف ، وبلاغة وما هو بالبلاغة ، وأدباً وما هو بالأدب ؛ إنما هو كلام مرصوف ، ولغو من القول قد ضم بعضه إلى بعض ، تكره الذاكرة على استيعابه فتستوعبه ، وقد أقسمت لتقيئنه متى أتيح لها هذا ! ومن الذى يستطيع أن يقول إن فى مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ! وأنت تستطيع أن تتقصى هذه الطائفة التى احتكرت اللغة العربية وآدابها بحكم القانون ، فلن ترى فيها إلا قليلا عرفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق الأدبى والفقه اللغوى . وأين منهم الكاتب ! وأين منهم

الشاعر ! وأين منهم الناقد ! وأين منهم القادر على أن يبتكر فناً من فنون القول أو لوناً من ألوان العلم أو أسلوباً من أساليب البيان ؟! ها هم أولاء قد احتكروا تعليم اللغة وآدابها منذ نصف قرن ، فهل تراهم استحدثوا فى اللغة وآدابها بحثاً طريفاً ، أو نشروا فيها كتاباً قيما ؟! تعال نحص آثارهم العلمية فى اللغة وآدابها منذ نظم التعليم المدنى فى مصر : كتاب مدرسى فى النحو والصرف ، لا يشك أحد الآن فى أنه ضئيل نحيف جدب لا يفى بالحاجة ، ولا يمكّن الطلابَ من أن يقرءوا نصًّا عربيًّا ، عسيراً بعض العسر ، على وجهه ، ويفهموه كما ينبغى أن يفهم . وشىء مثله فى البلاغة ، من الإثم أن يسمى بلاغة ؛ لأنه حوّل هذه الفنون الأدبية الحلوة التى ينبغى أن يجد فيها الطلاب لذة ونعيماً إلى صيغ جافة معضلة كصيغ الجبر والهندسة ، إلا أن صيغ الجبر والهندسة تدل على علم قيم ، وصيغ البلاغة هى التى لا تدل إلا على جمود وجفوة فى الطبع . وكتاب أو كتابان فى الأدب وقاك الله شر النظر فيهما ، يكفى أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف فى وجوههم السأم والضجر ، وبغض اللغة العربية وأساتذة اللغة العربية...

ثم ماذا ؟ ثم مذكرات تذاع فى طلاب المدارس العالية ، استخذى أصحابها أن ينشروها على أنها كتب ، وعجز أصحابها أن يخرجوا للناس خيراً منها ؛ فهم مكرهون على كتابتها ، والطلاب مكرهون على استظهارها .

ثم ماذا ؟ ثم لون من السطو على الأدب القديم والعلماء المتقدمين يسمى حيناً بالاختصار ، وحيناً بالاختيار ، وحيناً بالتهذيب ؛ وما هو من هذا كله فى شىء ، إنما هو المسخ والتشويه والبتر وما إلى هذا كله من ألوان الإفساد التى ذكرها الجاحظ فيما روى عنه ياقوت فى أول كتابه « معجم البلدان » .

هذه هى آثار القوم منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة . أفترى أن هذه الآثار خليقة بأمة كالأمة المصرية ، كانت منذ عرفها التاريخ ملجأ الأدب وموئل الحضارة ، عصمت الأدب اليونانى من الضياع ، وحمت الأدب العربى من سطوة العجمة وبأس الترك والتتر ؟ أفترى أن هذه الآثار تكفى ليعتز بها هؤلاء الناس ، ويطالبوا بأن يحتكروا درس اللغة العربية والأدب العربى فى

مدارس الحكومة ما قام منها وما سيقوم ؟ أما أنا فأرى أن هذه الآثار تدل على أن هؤلاء الناس قد أفلسوا ، وعلى أنهم أقصر باعاً وأضيق ذراعاً من أن ينهضوا للغة العربية بحاجتها فى بلد كمصر . نعم ! أفلسوا وأفلس معهم معهدهم العلمى الذى أنشئ لضرورة ، ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه الضرورة . أفلسوا ! ولا بد لوزارة (المعارف) — إذ كانت تقدر حاجة اللغة العربية — من أن تلغى «دار العلوم» إلغاء، وتعتمد على مدرسة المعلمين [1] من ناحية وعلى الجامعة من ناحية أخرى . فهذان المعهدان قادران على أن يقدرا حاجة اللغة العربية ، ويرضيا هذه الحاجة . هذان المعهدان متصلان اتصالا متيناً بالحياة العلمية الأوربية وبالأدب الأوربى ، يستمدان منهما قوة وقدرة على البقاء والنفع والإنتاج ، فى حين أن مدرسة دار العلوم لا تعرف من الأدب الأوربى ولا من الحياة الأوربية إلا صوراً مشوهة إن لم تضر فلن تفيد . وكيف تتصور أستاذاً للأدب العربى لم يلم ولا ينتظر أن يلم بلغة أجنبية ولا بأدب أجنبى ، ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار الأدب ؟ ! وكيف تتصور أستاذاً للأدب العربى لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى إليه الفرنج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة ؟ ! وإنما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس . ولا بد من التماسه عندهم ، حتى يتاح لنا نحن أن ننهض على أقدامنا ، ونطير بأجنحتنا ، ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من علومنا وآدابنا وتاريخنا . ثم كيف تستطيع أن تتصور أستاذاً للأدب العربى لا يعرف الأدب العربى ولا يستطيع أن يفهمه ولا أن يفقه أسراره ودقائقه ، فضلا عن أن يعين الطلاب على فهمه والفقه بأسراره ودقائقه ؟ ! صدقنى لا غناء عند هؤلاء القوم ولا بد من العدول عنهم إلى سواهم : لا بد من العدول عن دار العلوم إلى

---

(١) اقتضى إنشاء الجامعة إلغاء مدرسة المعلمين وإقامة معهد التربية مقامها ، وكنا حين ألححنا على وزارة المعارف فى ذلك وأعناها عليه نرجو منه للأدب والعلم خيراً كثيراً . ولكن وزارة المعارف أفسدت هذا الأمر كما أفسدت غيره من أمور التعليم فضاعت مدرسة المعلمين ولم يغن معهد التربية شيئاً وأخذ فى محاربة كلية الآداب وردها إلى مكان المدارس الحكومية الأخرى « وإنك لا تجنى من الشوك العنب » .

المعلمين العليا وإلى الجامعة المصرية ، ولكن على أن يعنى هذان المعهدان بالأدب العربى عناية غير عنايتهما به الآن ، على أن يذهب هذان المعهدان فى درس الأدب العربى مذهب الجامعة المصرية القديمة ، يدرسانه كما كان يدرسه القدماء فى عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسانه كما يدرسه المحدثون فى عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب ، وبين الأدب وغيره من مظاهر الحياة العقلية والشعورية وفى عناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الأمم المختلفة ، وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير فى بعضها الآخر . يدرسانه معتمدين فى درسه على إتقان اللغات السامية وآدابها ، وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما ، وعلى إتقان اللغات الإسلامية وآدابها ، ثم على إتقان اللغات الأوربية الحديثة وآدابها . فمن زعم لك أن الأدب العربى يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما مخدوع وإما مشعوذ . وكيف السبيل إلى أن يدرس الأدب العربى درساً صحيحاً إذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربى والأدب السامى ؟ وهل هناك سبيل إلى أن يدرس الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والأناجيل ! وهل تظن أن بين شيوخ الأدب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ الأناجيل ؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربى إذا لم ندرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابهما ، ولم نتبين مقدار ما كان لحضارة اليونان والرومان من تأثير فى أدبنا وفلسفتنا وعلمنا ، ولم نتبين مكانة أدبنا العربى بالقياس إلى هذه الآداب اليونانية واللاتينية ؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب فى مصر من قرأ إلياذة هوميروس ، وإينيادة فرجيل « Virgile » فضلا عن تمثيل الممثلين وغناء المغنين وخطابة الخطباء وحوار المتحاورين ؟ . .

أليس من شيوخ الأدب فى مصر من يعلم طلابه الآن أن ليس لليونان أدب ولا شعر ولا خطابة كما لأهل الضاد ؟ ! وكيف السبيل إلى درس الأدب العربى إذا لم ندرس اللغات الإسلامية المختلفة ، ولا سيما الفارسية منها ، ونتبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير فى أدبنا العربى الذى لم ينشأ فى برج

من العاج ، وإنما تأثر بالآداب المختلفة وأثر فيها ؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب في مصر من قرأ الشاهنامة ، أو ألمّ بشيء من شعر عمر الخيام أو من شعر السعدي أو الحافظ ؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغات الأوربية الحية ، ونتبين تأثيرها في أدبنا الحديث ؟ ثم كيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم نأخذ بمناهج البحث العلمي الحديث ، وندرس آدابنا كما يدرس الفرنسيون والإنجليز والألمان آدابهم ؟

هذا كله ولم أشر من المسألة إلا إلى أظهر أنحائها ، إلا إلى هذه الأنحاء التي لا تتحمل جدلا ولا خلافاً . ولو أني تعمقت بعض التعمق فأشرت إلى الصلة بين مناهج البحث عن فقه اللغتين اليونانية واللاتينية وفقه اللغة العربية لأطلت وأثقلت ، ولكني أكتفي بهذه الإشارة الموجزة التي هي أشبه بالتحدث إلى العامة منها بالتحدث إلى العلماء . وأعتقد أن هذه الإشارة وحدها تكفي لإثبات ما أزعم من أن دار العلوم قد أصبحت لا تصلح لما يطلب إليها الآن من إعداد أساتذة لتعليم اللغة العربية وآدابها ؛ فليعدل عنها إلى المعهدين اللذين يستطيعان أن ينهضا بهذا العبء ، وهما مدرسة المعلمين ، والجامعة .

٣ — الثقافة ودرس الأدب

ولم أذكر شيئاً آخر كان ينبغي أن يجيء قبل هذا كله ؛ لأنه أساسي لا لدراسة الأدب وحده ، بل لكل دراسة علمية قوية منظمة ، وهو هذه الثقافة العامة المتينة ، التي لا يستطيع أن يستغني عنها طالب الأدب ، كما لا يستطيع أن يستغني عنها طالب الكيمياء ، بل كما لا يستطيع أن يستغني عنها كل إنسان يريد أن يعيش عيشة راقية في بيئة راقية . ولعل حاجة الأدب إلى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الأخرى على اختلافها ؛ فالأدب متصل بطبيعته اتصالا شديداً بأنحاء الحياة المختلفة سواء منها ما يمس العقل وما يمس الشعور وما يمس حاجاتنا المادية . والأدب بطبيعته شديد الحاجة إلى

المقارنات والموازنات . وليس من سبيل إلى التعمق فى الأدب على هذا النحو إلا إذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة . وكيف السبيل إلى درس الأدب العربى إذا كان الطالب يجهل — كما يجهل طلابنا وشيوخنا — آيات الأدب الأجنبى قديمه وحديثه ، هذه الآيات التى أثرت فى حياة الإنسانية كلها ، والتى تغلغل العلم بها فى طبقات الشعوب الغربية كافة ؟ ! ولقد يكون من العسير أن تجد فى مصر شيخاً من شيوخ الأدب قد قرأ هوميرس أوسوفوكل «Sophocle» أو أرسطوفان «Aristophane» فضلا عن شكسبير « Shakespeare » أو تلستوى « Tolstoi » أو إبسن « Ibsen » ذلك عسير إن لم يكن مستحيلا . وما رأيك فى أنك لا تكاد تجد فى فرنسا أو ألمانيا أو إنجلترا شاباً من أوساط الناس لا يختص فى الأدب ولا يعنى بدراسته ، دون أن يكون قد ألم من هذا كله بحظ لا بأس به .

وهنا نلاحظ أن شيوخ الأدب العربى فى مصر لم يقف الأمر بهم عند القصور على مهمتهم ، بل تجاوزوا هذا القصور إلى ما هو شر منه : تجاوزوه إلى التقصير فيما كان القدماء أنفسهم يرونه أمراً لا منصرف عنه ؛ فقد كان القدماء من أدباء العرب يرون — وشيوخ الأدب فى مصر يعرفون ذلك — أن الأدب هو « الأخذ من كل شىء بطرف » . وليس لهذا معنى إلا أن القدماء كانوا يتخذون الثقافة المتينة الواسعة أساساً لكل بحث أدبى منتج . كان الجاحظ أديباً لأنه كان مثقفاً قبل أن يكون لغوياً أو بيانياً أو كاتباً . وليس من شك فى أن الجاحظ وأمثاله من الأدباء فى بغداد والبصرة والكوفة وغيرها من أمصار المسلمين كانوا — إبان العصر العباسى — يتقنون قديمهم من لغة وأدب وفقه وحديث ورواية ، وكانوا إلى إتقان هذا كله يحسنون الجديد ، ويتصرفون فى كثير من فنونه : كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم ، وسياسة الفرس ، وحكمة الهند ، وكانوا يحسنون التاريخ وتقويم البلدان . كانوا يأخذون من كل شىء بطرف ، فكانوا أدباء وكانوا كتاباً ، واستطاعوا أن يتركوا لنا هذا التراث الخالد . ولو عاش الجاحظ فى هذا العصر لحاول إتقان الفلسفة الألمانية

والفرنسية ، كما حاول فى عصره إتقان فلسفة اليونان . أفتظن أن لشيوخنا حظاً من الثقافة يشبه حظ أدبائنا القدماء أو يدانيه ؟ كلا ! هم يقولون إن الأدب هو « الأخذ من كل شىء بطرف » ولكنهم أبعد الناس عن أن يأخذوا من كل شىء بطرف . هم يجهلون القديم نفسه فكيف الجديد ! وكم من شيوخ الأدب بمصر يستطيع أن يحدثك عن فلسفة اليونان التى عرفها العرب كما كان يتحدث عنها الجاحظ ومن إليه ! وإذا كانوا يجهلون القديم العربى ؛ فكيف سبيلهم إلى الجديد الأوربى ، فضلا عن القديم اليونانى واللاتينى والسامى ؟ !

فأنت ترى أن إتقان الأدب العربى والوصول بدراسته إلى حيث تنتج وتفيد ، ليس من الأمور الهينة ، وإنما هو يحتاج إلى هذه الثقافة التى أشرت إليها ، وإلى كل هذه الدراسات التى أوجزت القول فيها إيجازاً .

ستقول : ومن الذى يستطيع أن يصدق أن رجلا واحداً يستطيع أن ينهض بكل هذه الدراسات ، فيتقن اليونانية واللاتينية واللغات السامية ولغات الأمم الإسلامية ، ويلم بكل ما ذكرت من ألوان الفنون وضروب العلم ، أليس اشتراط هذا كله فناً من فنون التعجيز ، وضرباً من الإغراب والتيه والتخييل إلى الناس أنك قد أخذت من هذا كله بطرف ، وأنك لهذا تستطيع وحدك أن تدرس الآداب وأن تحتكر درسها احتكاراً ؟ ! ومن الذى يستطيع أن يصدق أن أستاذ الأدب فى فرنسا أو فى إنجلترا يتقن مثل هذا المقدار الضخم من الدراسات ، قبل أن يأخذ من درس أدبه الفرنسى أو الإنجليزى ؟

ستقول هذا ، وأنا كنت أنتظر أن أسمعه منك ، ولم أكن أشعر بشىء من المشقة فى أن أرد عليك هذا القول . فلنلاحظ قبل كل شىء أنى لا أعرف — وأزعم أنك لن تعرف — أستاذاً للأدب الفرنسى أو الإنجليزى يستحق هذا اللقب إلا وقد أتقن اليونانية واللاتينية لغة وفقهاً وأدباً وفلسفة ، ثم أتقن إلى جانب هذا كله لغتين من اللغات الحية على أقل تقدير ، ثم فرغ بعد هذا وبعد ثقافة متقنة متينة لناحية بعينها من أنحاء أدبه فأنفق فيها حياته . ثم لنلاحظ بعد هذا أن قد ذهب العصر الذى كان الناس يقبلون فيه أن يلم الرجل الواحد

بكل شيء وينفرد بنوع من أنواع العلم يدرسه وينبغ فيه ، انقضى هذا العصر وأصبح الأفراد عمالا يتأثرون فى العلم كما يتأثرون فى الصناعة ، ويتأثرون فى الجامعة والكلية كما يتأثرون فى المصنع والمتجر بقانون توزيع العمل . ولكن تأثرهم بهذا القانون ليس معناه أن كل واحد منهم يتقن المسألة أو المسألتين ويجهل ما عداهما ، وإنما معناه أن كل واحد منهم يتخذ العدة المتقنة لعمله ، ثم يوفر جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل ليكون له أشد إتقاناً ، فى حين يفرغ رجل آخر لفرع آخر ، وعلى هذا النحو . فإذا قلنا إن هذه الدراسات المتقدمة أساسية لدرس الأدب فإنما نريد أن يفرغ لكل واحد من هذه الدراسات طائفة من الإخصائيين ، وأن يعتمد الأديب فى بحثه الأدبى على خلاصة ما ينتهى إليه هؤلاء الإخصائيون من النتائج العلمية .

ودع الأدب واقصد إلى أصحاب العلم الخالص فحدثنى : أيستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النبات ولما يأخذ لهذا العلم عدته من إتقان الطبيعة والكيمياء على اختلاف فروعهما ؟ وهل يستطيع أن يتقن الطبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بحظ موفور من الرياضة والجيولوجيا والجغرافيا ؟ وهل يستطيع أن يأخذ بحظ من هذا كله دون أن يظفر قبل كل شيء بهذه الثقافة المتينة العميقة الواسعة التى يحتاج إليها كما قدمنا العالم والأديب والرجل المستنير ؟ وهل نعرف عالماً فرنسياً خليقاً بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحية الأوربية الراقية ، ولا يأخذ بحظه من اليونانية واللاتينية؟

ثم حدثنى بعد هذا ، أتظن أن هذا العالم الذى اتخذ هذه العدة وتسلح بهذا السلاح يستقل بعلم الحيوان أو علم النبات ، أو يفرغ لما يحتاج إليه فى مادته من الكيمياء والطبيعة والرياضة ؟ كلا ! إنه يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان ، ويعتمد على ما يصل إليه أصحاب الطبيعة والكيمياء من النتائج العملية ، ولكنه مضطر إلى أن يتقن وسائل علمه ، ليكون قادراً على المراقبة والمراجعة والملاحظة والتحقيق كلما احتاج إلى شيء من هذا . وكذلك الأدباء أو أساتذة

الأدب فى أوربا ، وكذلك نريد أن يكون أساتذة الأدب فى مصر . فأين « دار العلوم » من هذا كله ؟

٤ ـ الأدب

ولكن ما هذا الأدب الذى ندور حوله منذ بدأنا القول دون أن نحاول التعمق فيه ؟ أليس من الخير أن نعرفه لنتبين أن من الحق اتصاله بكل هذه الدراسات ،وأن من الحق أن تتجدد به عناية وزارة (المعارف) على النحو الذى قدمنا ؟ بلى ! وقد أحب أن أبسط رأيى فى الأدب فى غير تكلف ولا حيلة ، بل فى غير حرص على لغة العلماء وأسلوب العلماء . فالأمر فى نفسه أيسر من هذا كله ، وإن كان الناس فى مصر قد تعودوا أن يعتقدوا أن الأدب شىء غريب صعب تحديده ، وعسير أن نصل إلى كنهه . ولا تكاد ترى باحثاً محدثاً عن الأدب العربى إلا عنى بكلمة « الأدب » ومعانيها المختلفة فى العصور العربية المختلفة، فوفق فى هذه العناية أو لم يوفق . حتى إذا فرغ من هذا عنى بتحديد المعنى الذى ينبغى أن نفهمه الآن من هذا اللفظ . وهو فى هذا التحديد يتكلف ؛ فإن كان من أنصار القديم سجع وزاوج وأسرف فى السجع والزّواج ، وإن كان من أنصار الجديد تحذق وتكلف ووضع لك جملا غريبة كأنه يحدد أصلا من أصول الفلسفة العليا ، أو كأنه يستنزل وحياً من السماء . وموقف الباحثين من الفريقين بإزاء الشعر كموقفهم بإزاء الأدب ؛ أولئك يسجعون ويزاوجون ، وهؤلاء يتحذقون ويستوحون . ولست أريد أن أبتكر ، وإنما أريد أن آخذ الأشياء كما هى ، وأتمثلها كما يتمثلها المستنيرون من الناس . والقول كثير فى أن لفظ « الأدَب » قد اشتق من « الأدْب» بمعنى الدعوة إلى الولائم . والقول كثير أيضاً فى تكلف الصلة بين لفظ « الأدَب » وبين « الأدْب » بمعنى الدعوة إلى الولائم . ثم القول كثير فيما دلت عليه هذه الكلمة من المعانى التى اختلفت باختلاف العصور .

قد ذكرت فى غير هذا الموضع أن لأستاذنا نلينو رأياً فى اشتقاق هذه الكلمة ؛ فهو يشتقها من « الدأب » بمعنى العادة ، ويرى أن هذه الكلمة لم تشتق من المفرد ، وإنما اشتقت من الجمع ؛ فقد جمعت « دأب» على « أدآب» ثم قلبت فقيل « آداب » كما جمعت « بئر » و « ورئم » على « أبآر » و « أرآم » ثم قلبت فقيل « آبار » و « آرام » .

قال الأستاذ نلينو : وكثر استعمال « الآداب » جمعاً « للدأب » حتى نسى العرب أصل هذا الجمع وما كان فيه من قلب ، وخيل إليهم أنه جمع لا قلب فيه ، فأخذوا منه مفرده أدباً لا دأباً ، وجرى استعمال هذه الكلمة بمعنى العادة ، ثم انتقل من هذا المعنى الطبيعى القديم إلى معانيه الأخرى المختلفة .

وظاهر أن رأى الأستاذ نلينو كرأى غيره من أصحاب اللغة ، يعتمد فى أصله على الفرض ؛ فليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يبين لنا أن لفظ « الأدَب» قد اشتق من « الأدْب » بمعنى الدعوة إلى الولائم ، أو قد اشتق من « الأدآب» جمع « دأب» . ولكن الشىء الذى لا شك فيه هو أننا لا نعرف نصاً عربياً جاهلياً صحيحاً ورد فيه لفظ «الأدب» . والشىء الذى لا شك فيه أيضاً هو أننا لا نعرف أن لفظ « الأدب » قد ورد فى القرآن . وكل ما نعرفه هو أن هذه المادة قد وردت فى حديث ، مهما يكن رأى المحدثين فيه فليس هو بالحجة القاطعة على أن النبى قد استعمل هذه المادة . وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم : « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » . هذا الحديث لا يثبت حكماً لغوياً إلا إذا ثبت ثبوتاً لا يقبل الشك ، أو كان من الراجح على أقل تقدير أنه صح بلفظه عن النبى . ولكننا بعيدون عن هذا كله ، فنستطيع إذن أن نقول فى غير تردد إنه ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ « الأدب » وما يتصرف منه من الأفعال والأسماء قد كان معروفاً أو مستعملا قبل الإسلام أو إبان ظهوره .

والكلام المحمول على الخلفاء الأربعة كثير ، وليس هناك سبيل لتحقيق

ما صح أو لم يصح من هذا الكلام . فليس لدينا ما يمكننا من القطع بأن هذه الكلمة وما يتصرف منها قد كانت شائعة فى الحجاز أثناء السنين التى تلت وفاة النبي . وإذا كانت النصوص الصحيحة القاطعة تعوزنا لإثبات أولية هذه الكلمة وما يتصرف منها فى اللغة العربية الفصحى ، فقد يكون من العسير أن نشك فى أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بنى أمية ، دون أن نستطيع تحديد الوقت الذى ظهرت فيه . ولكنك إذا قرأت كثرة النصوص التى استعملت فيها هذه المادة أيام بنى أمية أحسست إحساساً لا يخلو من قوة أن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم ، والتعليم على النحو الذى كان مألوفاً أيام بنى أمية ، أى التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها : رواية الشعر ، ورواية الأخبار ، وأحاديث الأولين ، وكل ما يتصل بالعصر الجاهلى وسيرة الأبطال قدمائهم ومحدثيهم ، وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التى كان يحرص عليها العربى المستنير من الأرستقراطية الحاكمة ، أو من الأرستقراطية التى يعتز بها الخلفاء . ولا نكاد نرى هذه المادة مستعملة فى أول الأمر إلا فعلا أو اسم فاعل : فهم يستعملون « أدّب » ، ويستعملون بنوع خاص لفظ « المؤدب » . وهم لا يطلقون لفظ « المؤدب » هذا على رواة الحديث والدين ، وإنما يطلقونه على رواة الشعر والخبر ، وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وما إلى ذلك ، لأبناء الأرستقراطية . وقد يقال إن هذه الكلمة لا تعرف فى اللغات السامية الأخرى . وإذا كانت لا تعرف فى اللغات السامية الأخرى ، وليس بين النصوص العربية الجاهلية الصحيحة ما يثبتها ، وليست فى القرآن ولا فى الحديث ، ولا فيما ورد عن الخلفاء بطريقة قاطعة ، فمن أين تكون قد جاءت ؟

هنا نستطيع أن نفترض ، كما افترض الأستاذ نلينو وكما افترض غيره من اللغويين القدماء . وليس فى مثل هذا الافتراض حرج . على أنى لا أحرص على هذا الفرض ، ولا أقول إنى أرجحه أو أقويه :

من المحقق أن لغة قريش قد أثرت فى لغات العرب الآخرين ، بعد أن

جعلها الإسلام لغة رسمية : لغة سياسة وإدارة ودين ، فتكلمها العرب كافة في آثارهم الأدبية على أقل تقدير . ولكن من المحقق أيضاً أن لغة قريش هذه قد تأثرت بلغات العرب المختلفة بعد الإسلام ، كما تأثرت بها قبل الإسلام ؛ فهي مؤثرة في هذه اللغات وهي متأثرة بها . وليس في هذا ما يحتاج إلى بحث أو إلى إثبات ، فهو طبيعي في كل لغة وفي كل لهجة . وإثباته بالقياس إلى لغة قريش يسير . ولكنك سترى — حين تتعمق في درس ما كان من تدوين اللغة العربية الفصحى — أن علماء اللغة لم يدونوا في كتبهم ومعاجمهم لغة قريش وحدها ، وإنما دونوا ألفاظاً كثيرة كانت شائعة في قبائل مختلفة من العرب ، ولم تكن تعرفها قريش . وليس من اليسير الآن — مع الأسف — أن ترد هذه الألفاظ التي تمتلئ بها المعاجم إلى مواطنها الجغرافية الصحيحة ؛ فقد سميت كلها لغة عربية ، وحملت كلها على هذه اللغة الفصحى ، ونسي الناس أن هذه اللغة العربية الفصحى ، إنما هي لغة حي من أحياء العرب ، أو لغة إقليم من أقاليم البلاد العربية هو الحجاز . والذي نريد أن نصل إليه هو أن علماء اللغة مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش ، فهم لم يدونوا منها إلا شيئاً قليلا بالقياس إلى ما أهمل إهمالا ، لبعد ما بينه وبين لغة قريش بوجه عام ، ولبعد ما بينه وبين القرآن بوجه خاص . وآية ذلك هذه اللغات اليمنية التي أشار القدماء إليها إشارة ، وحفظوا منها ألفاظاً ورد بعضها في القرآن ، وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش ، ولكنهم أهملوها إهمالا لبعد ما بينها وبين اللغة القرشية في أصول النحو والتصريف والاشتقاق ، وأخذ المحدثون يستنبطونها استنباطاً من النقوش . ضاع إذن شيء كثير جداً من أصول اللغات اليمنية وغير اليمنية ، ولم تدون فيها المعاجم كما دونت في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الأخريين العبرية والسريانية . فإذا لم نجد مادة « الأدب » في لغة قريش ولا في العبرانية ولا في السريانية ، فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش إبان العصر الأموي ، انتقلت إليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت . ولكن من أي اللغات ؟

ذلك شيء قد لا تكون السبيل إلى معرفته يسيرة . ومهما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها الذى اشتقت منه ، فقد كانت تدل منذ العصر الأموى على هذا النحو من العلم الذى ليس ديناً ولا متصلا بالدين ، وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر . وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن فى حياتنا العملية اليومية ، من لين الجانب ، وحسن الخلق ، ورقة الشمائل ، والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير بوجه عام . وكان الناس يقولون « أدّب فلاناً » فيفهمون منها هذين المعنيين : علمه الأدب ، وهو هذا النوع من العلم الذى أشرنا إليه ، وأخذه بالأدب وهو هذا النوع من الحياة التى ذكرناها . وظل لفظ « الأدب » يدل على هذين المعنيين طوال العصر العربى الفصيح ، بل إلى أيامنا هذه . وقد تطور هذان المعنيان تطوراً كثيراً ، فاتسعا حيناً وضاقا حيناً آخر ، ومضى اللفظ مع هذين المعنيين فى سعتهما وضيقهما . فكان « الأدب » بمعناه الأول — أيام بنى أمية وصدر العصر العباسى — عبارة عن الشعر والأنساب والأخبار وأيام الناس . ثم ظهرت علوم اللغة ودونت ووضعت أصولها ، فدخل كل هذا فى الأدب . ثم قويت هذه العلوم ، وتأثر المشتغلون بها بهذا القانون الطبيعى ، قانون توزيع العمل ، فكان التخصص ، وأخذت هذه العلوم تستقل واحداً فواحداً . حتى إذا كان القرن الثالث للهجرة كان معنى « الأدب » قد عاد إلى الضيق بعد السعة ، وأصبح لا يدل إلا على هذا النحو من العلم الذى تجده فى كتب كالكامل للمبرد ، والبيان والتبيين للجاحظ ، وطبقات الشعراء لابن سلام ، والشعر والشعراء لابن قتيبة . ومعنى هذا أن الأدب قد عاد أو كاد يعود فى القرن الثالث إلى معناه الذى كان يدل عليه فى القرن الأول إبان العصر الأموى ، وهو الشعر وما يتصل به ويفسره من الأخبار والأنساب والأيام . وزاد أيام بنى العباس فشمل هذا النثر الفنى الذى استحدث منذ انتشرت الكتابة وارتقى العقل العربى ، كما سترى فيما بعد . وزاد شيئاً آخر لم يكن معروفاً أيام بنى أمية ، وهو هذا النحو من النقد الفنى الذى نجده أحياناً فى كتب الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام التى ذكرناها آنفاً .

وإذن فلم يكن النحو أدباً ، وإن لم يكن بد منه للأديب . ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدباً ، وإن لم يكن بد منها للأديب . ولم تكن رواية الأخبار من حيث هى تاريخ ، ولا رواية الأنساب من حيث هى تاريخ ، أدباً ، وإن لم يكن منهما للأديب بد . إنما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر ، وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفنى فيهما . وكان هذا الذى يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ، ونحواً حيناً ، ونسباً وأخباراً حيناً ثالثاً ، ونقداً فنيًّا فى بعض الأحيان . ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثانى ، فقد ظل النقد متصلا بالأدب تابعاً له ، أو قل جزءاً منه طوال القرن الثالث والقرن الرابع ، ولم يكد يستقل أو يظفر بشىء من الاستقلال أثناء هذين القرنين ؛ فأنت ترى فى كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام وابن قتيبة ملاحظات فنية مفرقة فى غير نظام وعلى غير قاعدة . ولم يكن الأمر فى القرن الرابع خيراً منه كثيراً فى القرن الثالث : فأنت ترى كتباً قوى فيها النقد وكاد يستأثر بها ، ولكنه مع ذلك لم ينفصل ولم يصبح فنًّا أو علماً بعينه . ولعل أوضح الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذى يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبى هلال العسكرى وأبى الحسن الجرجانى والآمدى . فأما أبو هلال فبين أيدينا من كتبه « كتاب الصناعتين » وقد عرض فيه للشعر والنثر ، وحاول أن يدل على مواضع الجمال الفنى فيهما ، وأن يضع لذلك شيئاً يشبه الأصول والقواعد . وبين أيدينا من كتبه أيضاً كتاب « ديوان المعانى » . وبينما النقد يغلب فى الصناعتين إذ الرواية تغلب فى ديوان المعانى ، ولكنها رواية منظمة قد قسمت أبواباً وصنفت فنوناً . وقل مثل هذا فى كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه. وفى هذا القرن الرابع كانت الخصومة عنيفة بين أنصار البحترى من ناحية وأنصار أبى تمام من ناحية أخرى . . . فلما تقدم هذا القرن ظهرت الخصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبى وخصومه . واستفاد النقد فى هذه الخصومة ؛ فألف الآمدى كتابه « الموازنة بين الطائيين » ، وألف الجرجانى كتابه « الوساطة بين المتنبى وخصومه » ، وظهرت كتب كثيرة من هذا النحو . وهمّ النقد أن

يستقل ، ولكن هذا الاستقلال لم يتم له إلا بعد مشقة . وما كاد يظفر به حتى جمد وأخذه الفساد من جميع أطرافه . استقل فى علم البلاغة ، وكان مظهر استقلاله كتابى عبد القاهر الجرجانى «دلائل الإعجاز» و «أسرار البلاغة» ، ولكن هذا الاستقلال لم ينفع النقد بل أماته وقضى عليه . والواقع أنا لا نكاد نرى بعد كتابى عبد القاهر شيئاً قيماً فى النقد أو فى البلاغة، وإنما هى كتب فاترة وأصول جافة ، ليست حرية أن تورق ولا أن تثمر . وحسبك أنها قد جدت وتكلفت ألوان المشقة ، فكانت ثمراتها الأخيرة هذا السخف الذى يدرس فى الأزهر والمدارس الرسمية ، والذى يسمى علوم البلاغة .

من هذا كله تفهم أن «الأدب» قد كان فى القرن الثانى والثالث والرابع يدل — كما قدمنا — على ما يؤثر من الشعر والنثر ، وما يتصل بهما ، لتفسيرهما من ناحية ، ونقدهما من ناحية أخرى .

وهل يدل الأدب الآن على شىء غير هذا ؟ وهل يدل على شىء أكثر من هذا ؟ ألست إذا سمعت لفظ «الأدب» الآن فهمت منه مأثور الكلام نظماً ونثراً وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التى تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى ؟

ثم هل يدل «الأدب» عند الأمم الأجنبية القديمة أو الحديثة على شىء غير هذا الذى يدل عليه عندنا ؟ فنحن إذا ذكرنا الأدب اليونانى لا نفهم منه إلا مأثور الكلام اليونانى شعراً ونثراً : نفهم منه الإلياذة والأوديسة ، ونفهم منه شعر بندار وسافو وسيمونيد ، نفهم منه قصص الشعراء الممثلين ، ونفهم منه تاريخ هيرودوت وتوسيديد ، ونفهم منه نثر أفلاطون وإيسوقراط ، وخطب بيريكليس وديموستين . وقل مثل هذا فى الأدب الرومانى ، وقل مثله فى الأدب الحديث ، فلا يدل الأدب الفرنسى إلا على مأثور الكلام الفرنسى نظماً ونثراً . فالأدب إذن لا يستطيع فى جوهره أن يتجاوز مأثور الكلام . ولكن هنا اعتراضاً له من القوة حظ عظيم . إنك لا تستطيع أن تفهم الأثر الفنى للكاتب أو الشاعر إذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الأنساب والأخبار

ومن النقد ؛ وإنما قد تحتاج إلى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الأدب صلة ظاهرة . ولنضرب مثلاً بشاعر عربى كالمتنبي أو أبي العلاء . فكن أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والأخبار والتاريخ ، وكن أمهر الناس فى علوم المعانى والبيان والبديع ، فلن يكفيك ذلك فى فهم شعر المتنبى وشعر أبي العلاء . وإنما أنت محتاج إلى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبى ، وأنت محتاج إلى الفلسفة الطبيعية وإلى ما بعد الطبيعة وإلى الفلك وإلى علم النجوم بل إلى الرياضة أحياناً ، لتفهم شعر أبي العلاء .

وإذن فنحن حين نعرف الأدب بأنه مأثور الكلام وما يتصل به لتفسيره وتذوقه ، لا نقول شيئاً ، أو نقول كل شىء ، لا نقول شيئاً إذا فهمنا مما يتصل بمأثور الكلام هذه العلوم اللغوية الفنية ؛ فقد رأيت أنها لا تكفى لتفسير الشعر والنثر أو إعانتك على تذوقهما . فالتعريف إذن غير جامع ، كما يقول أهل المنطق . ونقول كل شىء إذا فهمنا من هذا الذى يتصل بمأثور الكلام كل ما يحتاج إليه هذا الكلام ليفهم أو يذاق ؛ فقد رأيت حاجتنا إلى الفلسفة وفروعها لفهم المتنبي وأبي العلاء . ويكفى أن تنظر فى أبي العلاء لترى أننا فى حاجة إلى علوم الدين الإسلامى كلها وإلى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند فى الديانات ، لنفهم شعر أبي العلاء . وإذن فكل هذه العلوم والفنون تدخل فى الأدب . وإذن فالأدب كل شىء . وإذن فالتعريف غير مانع ، كما يقول أهل المنطق .

ولكن يجب أن تعود فتفكر فيما قدمت بين يديك فى صدر هذا الكتاب من أن الأدب كغيره من العلوم لا يمكن أن يوجد ولا أن يثمر إلا إذا اعتمد على علوم تعينه من جهة ، وعلى ثقافة عامة متينة عميقة من جهة أخرى . فقد ضربت لك الأمثال بعلوم طبيعية يتصل بعضها ببعض ويحتاج بعضها إلى بعض ، دون أن يكون بعضها من بعض . فالطبيعة محتاجة إلى الرياضة دون أن تكون الرياضة فصلا من فصول الطبيعة ، أو الطبيعة فصلا من فصول الرياضة . وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ الأدب . فالأدب مأثور الكلام كما قدمنا ، والأديب الذى يعنى بالأدب من حيث هو أدب يستطيع ألا يتجاوز هذا

الكلام الجيد نظماً كان أو نثراً . ولكن مؤرخ الأدب لا يستطيع أن يكتفى بمأثور الكلام ، ولا بهذه العلوم والفنون التى تتصل بمأثور الكلام اتصالا شديداً لتمكننا من فهمه وتذوقه ، وإنما هو مضطر إلى أن يتجاوز هذا الإنسان من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرب عما فى نفسه بصورة كلامية فنية ؛ فهو مضطر إلى أن يدرس تاريخ العقل الإنسانى ، وهو مضطر إلى أن يدرس تاريخ الشعور . ولنعد إلى التبسط فنقول إن مؤرخ الآداب مضطر إلى أن يلم بتاريخ العلوم والفلسفة والفنون الجميلة ، وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضاً ، إلماماً يختلف إيجازاً وإطناباً ويتفاوت إجمالا وتفصيلا باختلاف ما لهذه الأشياء كلها من تأثير فى الشعر والنثر أو تأثر بهما . ومن هنا لا يكتفى مؤرخ الآداب اليونانية بما قدمنا ، بل هو يدرس الفلسفة اليونانية ، ويدرس تاريخ النظم السياسية اليونانية على اختلافها ، ويدرس تاريخ الحياة الاقتصادية اليونانية ، ولا تظن أنا نسرف أو نغلو ، ولكنك لن تفهم قصص أرسطوفان المضحكة ، بل لن تفهم منها شيئاً إلا إذا ألممت إلماماً واضحاً بكل هذه الأنحاء من الحياة الأتينية فى القرن الخامس قبل المسيح . وقل مثل هذا فى أى عصر من عصور الأدب وفى أى أمة من الأمم القديمة أو الحديثة التى كان لها أدب . ولأضرب لك مثلا آخر عربيًّا غير الذى قدمته لك : فهل تزعم أنك تستطيع أن تفهم همزية أبى نواس :

* دع عنك لومى فإن اللوم إغراء *

دون أن تعرف النظّام خاصة ، والمعتزلة عامة ، وما كان لهم من مذهب وقوة أيام أبى نواس ؟ وكيف تستطيع أن تفهم قوله :

فقل لمن يدعى فى العلم فلسفة   حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

إذا لم تعرف أنه يريد النظّام ؟ فإذا عرفت أنه يريد النظّام فأنت فى حاجة إلى أن تعرف من النظّام ، ولم عرّض به أبو نواس . فسترى أن النظام كان من المعتزلة الذين يقولون إن صاحب الكبيرة مخلد فى النار ؛ وإذا كان شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد فى النار . وإذن فأنت فى فلسفة النظّام ، وأنت

متعمق فى فلسفة المعتزلة ، وأنت مضطر إلى ذلك اضطراراً ، مضطر إلى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه ، لتفهم خمرية من خمريات أبى نواس .

تاريخ الآداب إذن لا يكتفى بالآداب ، وإنما هو يؤرخ معها كل شىء وأى غرابة فى هذا ! فهل يكتفى تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية ؟ أليس هو مضطراً إلى أن يؤرخ الأدب والعلم والفلسفة والاقتصاد والفنون ليعينك على أن تفهم هذه الحياة السياسية ؟ وهل يستطيع أن يفعل غير هذا ؟ ومتى كانت حياة الإنسان مقسمة إلى هذه الأقسام المنفصلة التى يستطيع بعضها أن يستغنى عن بعض استغناء تاماً ؟

يدرس مؤرخ الآداب تاريخ السياسة والاقتصاد ، كما يدرس مؤرخ الاقتصاد والسياسة تاريخ الآداب . وكل ما بينهما من الفرق هو أن مؤرخ الحياة السياسية يدرس هذه الحياة لنفسها ، ويدرس الأشياء الأخرى من حيث هى مكملة لبحثه . وكذلك مؤرخ الآداب يدرس الحياة الأدبية لنفسها ، ويلم بالحياة السياسية من حيث هى مكملة لدرس الحياة الأدبية .

فقد ظهر لك إذن أن بين الأدب وتاريخ الأدب صلة ما بين الخاص والعام . فالأدب مأثور الكلام ، ولكن تاريخ الأدب يتناول مأثور الكلام هذا ويتناول إليه أشياء أخرى لا سبيل إلى فهم هذا الكلام ولا إلى تذوقه إلا إذا فهمت ، وعرف تأثيرها فيه وتأثرها به .

وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنقول : إن الأدب فى جوهره إنما هو مأثور الكلام نظماً ونثراً ، وإن هذا الكلام المأثور لا يستطيع أن ينهض الأديب بفهمه وتذوقه إلا إذا اعتمد على ثقافة عامة قوية ، وعلى طائفة من العلوم الإضافية لا بد منها ، على حين يعنى تاريخ الأدب قبل كل شىء بهذا الكلام المأثور وما يتصل به ، ولكنه فى الوقت نفسه مضطر إلى أن يوسع ميدان بحثه ، ويتناول أشياء قد لا يستطيع أن يتناولها من يعنى بالأدب من حيث هو أدب

فى تفصيل وإسهاب . وأنت إذا سألت عن هذا التاريخ الأدبى ما قيمته وما نفعه ، رأيت أنه ينبغى أن ننتظر منه أمرين لا بد منهما : أحدهما تاريخى صرف فهو ينبئنا بالأدب وما اختلف عليه من أطوار وما عمل فيه من مؤثرات متباينة بتباين العصور والبيئات . والثانى يتجاوز التاريخ بعض التجاوز ويهوّن على طلاب الأدب درس الأدب والتعمق فيه ، دون أن يضيعوا من وقتهم الشىء الكثير فى تحصيل أشياء لا بد لهم من خلاصاتها دون أن يتعمقوا فيها ، ولا سيما إذا كانوا لا يريدون أن يتخصصوا فى الأدب ويتخذوه لهم صناعة . فالتاريخ الأدبى يريح الطلاب وعامة المستنيرين من قراءة إشارات ابن سينا وشفائه ، وما ترجم لأرسطاطاليس ، وما عرف من أمور الهند ليفهموا شعر أبى العلاء . يريحهم من هذا كله لأنه يضع لهم خلاصات هذه الأشياء ويبين لهم مبلغ تأثيرها فى تكوين الفلسفة العلائية والأدب العلائى . فإن كانوا من عامة المستنيرين اكتفوا بما يقرءون وقنعوا بما يفهمون ؛ وإن كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه الخلاصات التى يقدمها إليهم تاريخ الآداب وسيلة إلى بحث جديد ينهضون به هم أنفسهم . فتاريخ الآداب على قيمته التاريخية الصرفة نافع لعامة المستنيرين لأنه يريحهم ويقدم إليهم ما يحتاجون إليه ، نافع للطلاب لأنه يبعث فيهم الشوق إلى البحث والدرس ويعلمهم كيف يبحثون ويدرسون .

٥ ــ الصلة بين الأدب وتاريخه

على أنى أعترف بأن تاريخ الآداب لا يستطيع أن يستقل ، ولا أن يكون علماً منفصلا قائماً بنفسه ، بينه وبين الحياة الأدبية من البعد مثل ما بين التاريخ السياسى والحياة السياسية : فأنا أفهم حق الفهم أن الثورة الفرنسية شىء ، وتاريخ هذه الثورة شىء آخر . وأفهم حق الفهم أن الحركة البروتستنتية شىء ، وتاريخها شىء آخر . ولا أستطيع أن أعد تاريخ الثورة الفرنسية ثورة

ولا تاريخ الحركة البروتستنتية حركة بروتستنتية . بل أفهم حق الفهم أن يضع تاريخ الثورة ويتقنه أشد الناس بغضاً للثورة ، وأن يضع تاريخ الحركة البروتستنتية ويتقنه أشد الناس انصرافاً عن البروتستنتية . ولكن الأمر فى تاريخ الأدب ليس على هذا النحو . فأنت توافقنى على أنه مستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما أرخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون أن يؤرخوا الديانات . ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع أن يعتمد على مناهج البحث العلمى الخالص وحدها ، وإنما هو مضطر معها إلى الذوق ، هو مضطر معها إلى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العلم فى أن يتحلل منها . فتاريخ الأدب إذن أدب فى نفسه من جهة لأنه يتأثر بما يتأثر به مأثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة . وتاريخ الأدب علم من جهة أخرى ، ولكنه لا يستطيع أن يكون علماً كالعلوم الطبيعية والرياضية لأنه متأثر بهذه الشخصية . ولأنه لا يستطيع أن يكون بحثاً «موضوعياً» « objectif » كما يقول أصحاب العلم ، وإنما هو بحث « ذاتى » « subjectif »من وجوه كثيرة . هو إذن شيء وسط بين العلم الخالص والأدب الخالص : فيه موضوعية العلم ، وفيه ذاتية الأدب .

٦ ــ الأدب الإنشائى والأدب الوصفى

وهنا أعود إلى ما قلته فى غير هذا الموضع من أن الأدب أدبان : أحدهما أدب إنشائى . والآخر أدب وصفى . فأما الأدب الإنشائى فهو هذا الكلام نظماً ونثراً ، هو هذه القصيدة التى ينشدها الشاعر ، والرسالة التى ينشئها الكاتب . هو هذه الآثار التى يحدثها صاحبها لا يريد بها إلا الجمال الفنى فى نفسه . لا يريد بها إلا أن يصف شعوراً أو إحساساً أحسه أو خاطراً خطر له فى لفظ يلائمه رقة وليناً وعذوبة ، أو روعة وعنفاً وخشونة . هو هذه الآثار التى تصدر عن صاحبها كما يصدر التغريد عن الطائر الفرد . وكما ينبعث

العرف من الزهرة الأرجة ، وكما ينبعث الضوء عن الشمس المضيئة . هو هذه الآثار الطبيعية التى تمثل نحواً من أنحاء الحياة الإنسانية . هو هذا النحو الفنى حين يتخذ طريق الكلام ؛ مثله كمثل التصوير والغناء وغيرهما من هذه الفنون التى تمثل ناحية الجمال فى نفوسنا . هذا الأدب الإنشائى هو الأدب حقاً ، هو الأدب الصحيح بمعنى الكلمة . هو الأدب الذى ينحل إلى شعر ونثر ، والذى ينتجه الكتاب والشعراء؛ لا لأنهم يريدون أن ينتجوه بل لأنهم مضطرون إلى إنتاجه اضطراراً فى أول الأمر ، بحكم هذه الملكات الفنية التى فطرهم الله عليها . وهذا الأدب الإنشائى خاضع لكل ما تخضع له الآثار الفنية من تأثر بالبيئة والجماعة والزمان وما إلى ذلك من المؤثرات الأخرى ، ومن تأثير فى هذه المؤثرات أيضاً . هو مرآة لنفس صاحبه ، وهو مرآة لعصره وبيئته كلما عظم حظه من الجودة والإتقان ؛ وهو بحكم هذا متغير متطور قابل للتجديد . وإذن فنستطيع أن نفهم فى سهولة أن يكون فيه قديم وجديد ؛ وأن يكون بين أصحابه أنصار القديم وأنصار الجديد . يأتى ذلك من أنه متصل بمزاج الأديب ، أو من أنه مظهر لمزاج الأديب . ونحن نعلم أن الناس كانوا وسيظلون أبداً منقسمين فى حياتهم وشعورهم إلى محافظين ومتطرفين ومعتدلين . أولئك يقلدون القدماء وهؤلاء يجددون ، والآخرون يتوسطون بين أولئك وهؤلاء . وهذا الأدب متفاوت بطبعه فى الحظ من الجودة والرداءة ، وفى الحظ من الاتصال بنفس صاحبه والبعد عنها . هذا الشاعر صادق قوى الشخصية قليل الحفل برضا الناس عنه أو سخطهم عليه ؛ فشعره خليق أن يكون قطعة من نفسه . وهذا الشاعر محب لإرضاء الناس كاره لسخطهم حريص على أن يفنى فيهم لا على أن يفنوا فيه ؛ فشعره يمثل لنا الناس أكثر مما يمثله هو ، أو قل شعره يمثل الناس ولا يمثل منه هو إلا هذه الناحية التى أشرنا إليها ، فأما عواطفه الخاصة وآراؤه الخاصة فلا تكاد تظهر فيه . وعلى هذا النحو يخضع الأدب الإنشائى لكل هذه المؤثرات التى أشرنا إليها ولمؤثرات أخرى لا نستطيع أن نلم بها .

وهنا يظهر الأدب الثانى ، أو ما سميناه بالأدب الوصفى . هذا الأدب

الوصفى لا يتناول الأشياء من حيث هى : لا يتناول الطبيعة وجمالها ، لا يتناول العاطفة وحرارتها ، لا يتناول الرضا ولا السخط ، لا يتناول الفرح ولا الحزن، وإنما يتناول الأدب الإنشائى الذى يمثل هذه الأشياء تمثيلا مباشراً، كما يقولون . وهو يتناول هذا الأدب الإنشائى مفسراً حيناً ، ومحللا حيناً ، ومؤرخاً حيناً آخر . وهو يتناول هذا الأدب الإنشائى بما اتفق الناس على أن يسموه نقداً . فأما الأدب الإنشائى فهو — كما قدمنا — الأدب حقاً . وأما الأدب الوصفى فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب . وبينما الأدب الإنشائى فن كله يفسده العلم — أو كاد يفسده إن دخل فيه ، نرى الأدب الوصفى يحاول أن يكون علماً كله ، ولكنه لا يوفق فيضطر عند المعتدلين أن يكون مزاجاً حسناً من العلم والفن . أو قل من البحث والذوق ، ويفسد عند المتطرفين فساداً لا غناء فيه . هذا الأدب الوصفى ليس حديثاً ولا ينبغى أن نفهم أنه أثر من آثار هذا العصر ، أو مظهر من مظاهر هذه النهضة الحديثة . وإنما هو قديم فى كل الأمم التى كان لها أدب إنشائى وحظ قوى من الحضارة . وليس معنى هذا أن العصر الحديث لم يؤثر فيه ؛ فقد أثر العصر الحديث فى كل شىء وفى هذا الأدب الوصفى بنوع خاص : جدده فى الآداب الأجنبية ، وهو يحاول أن يجدده عندنا الآن . إنما نريد أن نقول إن الصلة بين الأدب الوصفى والأدب الإنشائى تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها . فقد عرف الناس الفنون الطبيعية والرياضية وانتفعوا بها قبل أن يعرفوا علوم الرياضة والطبيعة ، فمسحوا الأبعاد ، ورفعوا الأثقال ، وحولوا الأجسام من هيئة إلى هيئة ومن صورة إلى صورة ، واهتدوا بالنجوم ، قبل أن يعرفوا أو يحققوا النظريات التى تعتمد عليها كل هذه الفنون . بل هناك أمم عرفت الفنون ولم توفقها حياتها العقلية لمعرفة العلوم . والأمر فى الأدب إنشائيه ووصفيه كالأمر بين هذه الفنون والعلوم ؛ فقد أنشأ الشعراء ما أنشاوا من الشعر والنثر فى غير تكلف ولا عناء ، بل فى غير إرادة أول الأمر ، كما يتغنى الطائر وتتأرج الزهرة . ثم كان الرقى العقلى وكان التفكير ، ونشأ من هذا وذاك فى أمر هذه

الفنون الأدبية مثل ما نشأ فى أمر تلك الفنون الرياضية والطبيعية . حاول العقل الإنسانى أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها ، وأن يصوغ نظرياتها ، وأن يصبها فى هذا القالب العلمى التعليمى معاً . وفى الحق أنك إذا نظرت فى الأدب اليونانى مثلاً فسترى أن الأدب اليونانى قد كان فناً كله أول الأمر ، حتى إذا كان القرن الرابع أخذ علماء الإسكندرية وأثينا يجمعون ويرتبون ويستنبطون النظريات ، ويضعون القواعد والأصول للنقد والبيان . وكذلك فعل الرومان ، أنشأوا ثم وصفوا ورتبوا . وكذلك فعل العرب أنفسهم : أنشأ الجاهليون والإسلاميون ، وما كاد العصر العباسى يظل العرب حتى أخذوا يصفون أدبهم ويرتبونه ويستنبطون له الأصول والنظريات . وأى شىء تقرأ فى الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام إلا هذا الأدب الوصفى ! فلم يكن الجاحظ[1] وأصحابه أدباء منشئين وإنما كانوا أدباء واصفين ، كانوا من الشعراء والكتاب كما يكون صاحب الرياضة من المساح ، وصاحب الطبيعة من رافع الأثقال .

فليس تاريخ الأدب حديثاً إذاً ، وليس هو علماً متكلفاً ، وإنما هو قديم وهو طبيعى أيضاً . وكل ما فى الأمر أنه كغيره من العلوم والفنون ، متصل بالزمان والمكان والبيئة والجماعة ، متأثر بكل تلك المؤثرات التى تؤثر فى الحياة الإنسانية كلها . وإذن فهو يتغير ويتطور ، ويتقدم ويتأخر ، ويرقى وينحط . وإذاً فتاريخ الأدب الذى نريد أن نستحدثه الآن ليس إنشاء ولا اختراعاً ، وإنما هو تجديد وإصلاح لما ترك القدماء لا أكثر ولا أقل . فعلى أى قاعدة أو على أى منهج نريد أن نأخذ فى هذا التجديد والإصلاح ؟

---

(١) بل للجاحظ مشاركة قوية فى الأدبين جميعاً ، فهو واصف فى البيان والتبيين وفى الحيوان ، وهو منشىء فى التربيع والتدوير وفى البخلاء ، وغيرهما من الرسائل . وكثيراً ما يختلط الأدبان فى الكتاب الواحد من كتبه .

٧ - مقاييس التاريخ الأدبى

١ - المقياس السياسى

أما إن أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الأدب فى مصر وننحو نحو هذا الأدب الرسمى المألوف فى المدارس العالية والثانوية ، فالأمر يسير كل اليسر . وأى شىء أيسر من أن نسلك هذه الطريقة المعبدة التى استحدثت منذ حين ففتن بها الناس ، وخيل إليهم أنها ستغير الأدب كله ، وأنها ستضمن لهذا الجيل شرف الاختراع والابتكار فى العلم ؛ وهذه الطريق هى النظر إلى الآداب من حيث العصور التى ظهرت فيها ، وتقسيمها من هذه الناحية إلى آداب جاهلية ، وآداب إسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت فى عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت فى هذا العصر الحديث . ثم يقف الباحث عند كل عصر من هذه العصور وقفة تطول إن كان يريد أن يضع كتاباً طويلا ، وتقصر إن كان يريد أن يضع كتاباً قصيراً . وهو فى هذه الوقفة يحاول أن يحيط بما ظهر فى هذا العصر من أنواع الأدب وفنونه : فكلمة عن الشعر ، وأخرى عن النثر ، وثالثة عن الأمثال ، ورابعة عن الخطابة ، وخامسة عن العلم وهلم جراً . حتى إذا فرغ من هذه الملاحظات العامة تناول الشعراء والخطباء والكتاب والعلماء قلتهم أو كثرتهم ، فترجم لهم فى إيجاز ، مختزلا ترجمتهم اختزالا من كتاب الثعالبى أو من كتاب ابن خلكان أو من كتب الطبقات على اختلافها . وهو إن كان من أصحاب القديم متكلف للسجع والزواج ، وإن كان من أصحاب الحديث مجتهد فى الإغراب محاول أن يسبغ على ما يكتب لوناً فرنسياً أو انجليزياً أو ألمانياً . وعلى هذا النحو يتم له تاريخ الآداب ، ويخيل إليه أنه قد استحدث علماً جديداً وأحاط بالأدب كله ، وكفى قراءه عناء البحث والدرس . ويخيل إلى قرائه وإلى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم إذا قرءوا هذا الكتاب واستوعبوه فقد قرءوا الأدب كله وحفظوه . وماذا ينقصهم

وقد درسوا الأدب في جاهليته وفي إسلامه وفي عصوره الراقية والمنحطة ، وحفظوا أسماء الشعراء والكتاب والخطباء ، استظهروا لكل واحد منهم أبياتاً من الشعر أو قطعة من النثر ! وأى علم بالأدب يعدل هذا العلم ؟ ! وأى حاجة بمن حصل هذا المقدار من العلم إلى أن يبحث أو يستزيد ؟ يقنع المؤلف بأنه عالم ، ويقنع الطالب بأنه محصّل ، ويظل الأدب مجهولا مقبوراً في بطون الكتب والأسفار .

نحن لا نحب هذه الطريق ولا نريد أن نسلكها ، بل نحن إنما نعلم ما نعلم في الجامعة ، ونكتب ما نكتب في الرسائل والصحف ، لنمحو آثار هذه الطريقة ونطمس أعلامها ، ونمد مكانها طريقاً أخرى أقوم وأوضح وأهدى إلى الحق .

ونحن نكره هذه الطريق لأمرين : أحدهما أنها تتخذ الحياة السياسية وحدها مقياساً للحياة الأدبية : فالأدب راق خصب إذا ارتقت الحياة السياسية وازدهرت ، وهو منحط جدب إذا انحطت الحياة السياسية وعقمت ، وآية ذلك أن الأدب العربي كان راقياً أيام بني أمية وصدر العصر العباسي ؛ لأن الحياة السياسية في هذا العصر كانت فيما يظهر راقية ؛ فقد تمت الفتوح للعرب وسيطروا على جزء ضخم من العالم القديم ، فأزالوا دولة الفرس وهابهم يونان القسطنطينية . حتى إذا أخذ السلطان العربي في الضعف وأخذ السلطان الأعجمي في القوة ، أخذ الأدب في الضعف والانحلال . فإذا تمت الغلبة للترك فقد محي الأدب العربي أو كاد . وهو يظل في ذبوله وجموده حتى يأتي محمد على إلى مصر وفي يده عصاً سحرية ، يضرب بها الأدب فينتعش ويزهر وتمتد أغصانه النضرة ، فتظل الشرق العربي كله .

ولكن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن الحياة السياسية العربية ليست كما يخيل إليهم قوة وضعفاً . فليس من المحقق مطلقاً أن حياة العرب السياسية أيام بني أمية كانت عزًّا كلها ، وربما كان من المحقق أنها لم تخل من ذل وخنوع[1] . وربما كان من المحقق أن خلفاء بني أمية قد أذعنوا من بعض

(١) اضطر معاوية أثناء خصومته مع على أن يصالح الروم على مال يؤديه إليهم حتى لا يغيروا على الشام ، واضطر عبد الملك إلى أن يصالحهم كذلك على ألف دينار في كل جمعة وعلى مال آخر =

الوجوه لقياصرة قسطنطينية . وليس من المحقق مطلقاً أن حياة بنى أمية كانت حياة أمن ودعة وطمأنينة طوال دولتهم ، بل ربما كان من المحقق أنها كانت حياة اضطراب وخوف وهلع فى أكثر الأوقات . وإذا لم يكن محققاً أن الحياة السياسية الأموية قد كانت حياة عز فى الخارج وأمن فى الداخل ، فليست هى بالحياة السياسية الراقية . وليس من المحقق إذن أن رقيها قد استتبع رقى الحياة الأدبية ، وإنما المعقول أن يكون اضطرابها وفسادها سبباً فى اضطراب الحياة الأدبية وفسادها . ومع ذلك فقد كانت الحياة الأدبية راقية من غير شك أيام بنى أمية . وقل فى العصر العباسى مثل هذا . فليس من المحقق أن رقى الأدب وانحطاطه قد تبع رقى السياسة وانحطاطها . ومن الجهل المنكر أن يقول قائل إن الأدب كان منحطاً فى القرن الرابع ، كما أن من المكابرة الفاحشة أن يقول قائل إن السياسة كانت راقية فى هذا القرن .

وليس معنى هذا أننا ننكر الصلة بين الأدب والسياسة ، إنما نريد ألا نسرف فى أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسة مقياساً للأدب ، ونريد ألا نأخذ السياسة على علاتها كما نأخذ الأدب على علاته . وإنما الاحتياط محتوم فى هذا ؛ فقد يكون الرقى السياسى مصدر الرقى الأدبى ، وقد يكون الانحطاط السياسى مصدر الرقى الأدبى أيضاً . والقرن الرابع الهجرى دليل واضح على أن الصلة بين الأدب والسياسة قد تكون صلة عكسية فى كثير من الأحيان ، فيرقى الأدب على حساب السياسة المنحطة . أليس من المعقول إذا انقسمت دولة ضخمة كالدولة العربية ، ونجم فى أطرافها الملوك والأمراء والثائرون، أن يقع بين هؤلاء التنافس ، وأن ينشأ من هذا التنافس تشجيع الشعراء والكتاب والعلماء ، وأن ينشأ من هذا التشجيع جد وكد ، ثم توفيق إلى الإجادة وظفر بها ؟ هذا هو الذى كان إبان القرن الرابع الإسلامى . وكان شىء مثله إبان

= يؤديه إلى إمبراطور قسطنطينية حتى لا يغيروا على الشام أثناء حربه لمصعب بن الزبير فى العراق . (انظر فتوح البلدان للبلاذرى فى أمر الجراجمة صفحة ١٦٧ طبعة القاهرة ١٩٠١ وانظر الطبرى فى حوادث سنة ٧٠) .

النهضة الحديثة فى إيطاليا نشأ من تنافس المدن الإيطالية . وكان شىء مثله فى بلاد اليونان إبان القوة اليونانية فى القرن الخامس نشأ من تنافس المدن اليونانية فى بلاد اليونان الحقيقية من جهة وفى المستعمرات اليونانية الإيطالية من جهة أخرى . ومع ذلك فقد يكون الرقى السياسى سبيلا إلى الرقى الأدبى ؛ فليس من شك فى أن السياسة العربية كانت قوية عزيزة أيام الرشيد والمأمون ، وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة . وكان سلطان أغسطس قوياً شديد البأس ، فأثر ذلك فى الأدب اللاتينى . وكان سلطان لويس الرابع عشر قوياً وكان قصره مترفاً ، فأثر ذلك فى رقى الأدب الفرنسى إبان القرن السابع عشر .

فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقاً لأن تكون مقياساً للحياة الأدبية ، وإنما السياسة كغيرها من المؤثرات ، كالحياة الاجتماعية ، كالعلم ، كالفلسفة ، تبعث النشاط فى الأدب حيناً وتضطره إلى الخمول والجمود حيناً آخر . فلا ينبغى أن يتخذ واحد من هذه الأشياء مقياساً للحياة الأدبية ، كما لا ينبغى أن يتخذ الأدب نفسه مقياساً لواحد من هذه الأشياء ، إنما ينبغى أن يدرس الأدب لنفسه وفى نفسه من حيث هو ظاهرة مستقلة يمكن أن تؤخذ من حيث هى وتحدد لها عصورها الأدبية الخالصة . فهذا أحد الأمرين اللذين يبغضاننا فى هذه الطريق الرسمية .

والأمر الآخر شر من هذا الأمر وأقبح منه أثراً ، وهو أن هذا المذهب الرسمى قد يكون طويلا وقد يكون عريضاً ، ولكنه برىء من العمق . هو سطحى ، كما يقولون . هو قائم على الكذب والتضليل من جهة ، وعلى الغفلة والانخداع من جهة أخرى . هو يخيل إلى صاحبه أنه قد أحاط بالأدب والأدباء مع أنه لم يحط من الأدب والأدباء بشىء ، إنما عرف جملا وصيغاً وحفظ ألفاظاً وأسماء . وآية ذلك أن هذا العلم الجديد الرسمى الذى يسمونه تاريخ الآداب العربية لم يكشف للناس عن شىء جديد فى أمر هؤلاء الشعراء الجاهليين أو الإسلاميين أو العباسيين ، وإنما ظل هؤلاء الشعراء كما كانوا . أستغفر الله ! بل خفيت شخصياتهم واضمحلت بعض الاضمحلال ؛ لأن التاريخ الأدبى

الجديد لم يأخذ من هذه الشخصيات إلا شيئاً قليلا اقتطفه من الكتب اقتطافاً واكتفى به ، وحمل قراءه على أن يكتفوا به أيضاً . وما أشك فى أن جمهرة المتأدبين الآن لا تعرف من امرئ القيس والفرزدق وأبى نواس والبحترى شيئاً يذكر بالقياس إلى ما كان يعرفه المتأدبون فى القرن الخامس أو السادس فضلا عن القرن الرابع أو الثالث . فهذا التاريخ لم يقو حظنا من العلم بالأدب العربى . وإنما أضعفه ومحاه وأتى عليه أو كاد . هو علم صورى، الأمر فيه كعلوم البلاغة حين انتهت إلى ما انتهت إليه فى كتاب « التخليص » أو فى هذا الكتاب الذى يدرس فى المدارس الثانوية . كان القدماء يعرفون التشبيه ، والاستعارة ، والمجاز ، والفصل والوصل ، والقصر ، والجناس ، كانوا يعرفون هذا كله معرفة علمية وفنية متصلة بالأدب اتصالا قويًّا . ولكن الرغبة فى الاختصار والإيجاز والتعميم واستيعاب النظريات حملت طائفة من العلماء على أن يبسطوا ويخففوا ، حتى أصبحت هذه الأشياء كلها تعريفات يمكن أن تحفظ وتستظهر ، ويخيل إلى حافظها ، وهو يستظهرها ، أنه قد أحاط بالعلم كله . وأمر التاريخ الأدبى الآن كأمر هذه الفنون البيانية . لمَ يتكلف الباحث درس حياة امرئ القيس وقراءة ديوانه والجد فى فهمه ،وهو يعلم أن اسمه حندج ابن حجر ، وأن أباه كان ملكاً قتله بنو أسد ، وأنه ذهب إلى قسطنطينية ، وأنه صاحب « قفانبك . . . » و « ألا عم صباحاً أيها الطلل البالى . . . » . ولكن ما « قفانبك . . . » هذه؟ وما « ألاعم صباحاً . . . » ؟ ما موضوعهما؟ ما أسلوبهما ؟ ما قيمتهما الفنية ؟ ما مكانتهما من الشعر المعاصر لهما ؟ ما مكانتهما من الشعر الذى جاء بعدهما ؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الشاعر ؟ ما الصلة بينهما وبين نفوس الناس الذين قيلتا بينهم ؟ كل هذه مسائل لا تخطر للباحث على بال ، وهى لا تخطر للقارئ ، بل ربما ضاق القارئ بك ذرعاً إذا لفته إلى هذه المسائل كلها أو بعضها ؛ لأنك تقلقه وتزعجه وتشق عليه ، وتحاول أن تثيره عن هذا الكسل الذى اطمأن إليه اطمئناناً .

هذا النحو من البحث السطحى شر ؛ لأنه قاصر ، ولأنه عقيم ، ولأنه

مرغب فى الكسل ، مثبط للمهم ، حاث على الخمول ، ولأنه سبب انحطاط الحياة الأدبية حقًّا . ثم شر من ناحية أخرى ليست أقل قيمة من كل ما قدمناه . فهو يأخذ الأدب العربى على أنه وحدة مستقلة لا تنقسم إلا بانقسام العصور . ولكن أكان الأدب العربى كذلك ؟ أو بعبارة أدق : أكان الأدب العربى وحدة غير متجزئة طوال حياته ؟ كلا ! لم يكن كذلك إلا قرنين على أكثر تقدير ، لعله لم يكن كذلك قرنين كاملين . فليس هناك شك فى أن هذه البلاد الكثيرة التى افتتحها المسلمون لم تخضع للسلطة المركزية العربية خضوعاً تامًّا متصلا يفنى شخصيتها فى شخصية العرب ، وإنما أخذت تسترد شخصيتها شيئاً فشيئاً بعد الفتح . وما كاد القرن الرابع يظل المسلمين حتى أخذت هذه الشخصيات تظهر وتمايز فى الأدب والعلم والاقتصاد والسياسة ، والدين أيضاً . وإذن فقد ظهرت الآداب القومية فى مصر وفى سورية وفى بلاد الفرس وفى بلاد الأندلس . ومن الإثم العلمى أن يتخذ أدب دمشق وبغداد مقياساً لهذه الآداب كلها ؛ فقد كان الأدب منحطًّا فى بغداد حين كان مزهراً فى القاهرة وقرطبة ، وكان الأدب منحطًّا فى القاهرة وقرطبة وحلب حين كان مزهراً فى بغداد أو فى دمشق . بل كان الأدب منحطًّا فى دمشق حين كان مزهراً فى مكة والمدينة ، وكان منحطًّا فى بغداد حينما كان مزهراً فى البصرة والكوفة . وإذن فاتخاذ السياسة مقياساً للحياة الأدبية خطأ من هذه الناحية أيضاً . وإذن فمن الإثم والجهل أن تتخذ بغداد مركزاً أدبيًّا للمسلمين فى جميع أوقات الخلافة العباسية لأنها كانت مركزاً للخلافة . وماذا تصنع بكل هذه الشخصيات الأدبية التى تتمثل فى مصر والأندلس وفى سورية والفرس ، بل فى صقلية وإفريقية الشمالية ؟ لا تصنع بها شيئاً ؛ لأنك لا تعرف منها شيئاً . تجهلها لأنك لم تحاول أن تدرسها ولا أن تدرس بيئاتها المختلفة ، وإنما اكتفيت بدرس الحواضر الإسلامية الكبرى ، متأثراً فى ذلك بهذا المذهب الرسمى العقيم ، مذهب اتخاذ السياسة مقياساً للأدب . فلنعدل إذن عن هذا المذهب ، ولنلتمس لنا مذهباً آخر .

ب – المقياس العلمى

هناك مذهب فريق من النقاد ومؤرخى الآداب فى فرنسا ظهروا إبان القرن الماضى . وهم يتفقون فيما بينهم ويختلفون : يتفقون فى أنهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الأدب علماً كغيره من العلوم الطبيعية ، ويختلفون فى الطريق التى يسلكونها إلى هذا الغرض . فأما أولهم وهو سانت بوف «Sainte Beuve» (١) فيريد أن يستنبط قوانين هذا العلم الجديد من درس شخصيات الكتاب والشعراء درساً نفسيًّا عضويًّا – إن صح هذا التعبير – ومن ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها ، على نحو ما يصنع علماء النبات فى ترتيب الفصائل النباتية المختلفة . فهو مقتنع بأن لنفسية الكاتب أو الشاعر ومزاجه المعنوى والمادى الأثر الموفور فيما ينتج من الآيات الأدبية البيانية ؛ وإذن فدرس هذه النفسية وهذا المزاج أمر لا بد منه . وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة مهما تختلف فلا بد من أن يكون بينها تشابه ما ، وإلا لما استطاع الكتاب والشعراء أن يتفقوا فى العناية بفن من النثر أو فن من الشعر . فأنت إذن تستطيع أن تدرس شخصيات هؤلاء الكتاب والشعراء ، وأن تستنبط من هذا الدرس ما يمايزون به فيما بينهم من هذه الناحية وهو الذى يكون شخصياتهم ويحدها ، وما يشتركون فيه من ناحية أخرى وهو الذى تعتمد عليه فى استخلاص قانونك العلمى الأدبى ، كما يستخلص العلماء قوانينهم العلمية الصرفة .

---

(١) ليس من اليسير تعيين كتاب خاص من كتب سانت بوف يجد القارئ فيه نظرية سانت بوف فى النقد مبسوطة بسطاً نهائياً ؛ لأن آراءه كانت كثيرة التطور بحكم الظروف التى أحاطت بحياته. ولكن القراءة فى تاريخ بور رويال Port Royal وفى الصور الأدبية وفى أحاديث الاثنين تعطى القارئ صوراً دقيقة لهذه النظرية وأطوارها . على أن كتاباً من كتب سانت بوف يمكن أن يصور مذهبه فى النقد والأدب تصويراً مقارباً للذين لا تتسع أوقاتهم لقراءة آثاره الكثيرة وهو كتاب شاتو بريان Chateaubriand et son groupe

وأما ثانيهم وهو تين « Taine »[1] فيمضى إلى أبعد مما مضى سانت بوف ؛ فهو لا يعتمد مثله اعتماداً قوياً على هذه الشخصيات الفردية ، ولا يكاد يعتد بها إلا فى احتياط وتردد . ذلك لأن القوانين العلمية عامة ، فيجب أن تعتمد على أشياء عامة . وما شخصية الكاتب أو الشاعر فى نفسها ؟ ومن أين جاءت ؟ أتظن أن الكاتب قد أحدث نفسه ، أم تظنه قد ابتكر آثاره الفنية ابتكاراً ؟ وأى شىء فى العالم يمكن أن يبتكر ابتكاراً ؟ ! أليس كل شىء فى حقيقة الأمر أثراً لعلة قد أحدثته وعلة لأثر سيحدث عنه ؟ وأى فرق فى ذلك بين العالم المعنوى والعالم المادى ؟ وإذن فلا ينبغى أن تلتمس الكاتب أو الشاعر عند الكاتب أو الشاعر نفسه ، وإنما ينبغى أن تلتمسهما فى هذه المؤثرات التى أحدثتهما والتى يخضع لها كل شىء إنسانى .

الفرد ، ما هو ؟ هو أثر من آثار الأمة التى نشأ فيها ، أو قل من آثار الجنس الذى نشأ منه : فيه أخلاقه وعاداته وملكاته ومميزاته المختلفة . وهذه الأخلاق والعادات والملكات والمميزات ما هى ؟ هى أثر لهذين المؤثرين العظيمين اللذين يخضع لهما كل شىء فى هذه الدنيا : المكان وما يتصل به من حاله الإقليمية والجغرافية وما إلى ذلك ؛ والزمان وما يستتبع من هذه الأحداث المختلفة سياسية كانت أو اقتصادية أو علمية أو دينية ، هذه الأحداث التى تخضع كل شىء للتطور والانتقال . الكاتب أو الشاعر إذن أثر من آثار الجنس والبيئة والزمان ، فينبغى أن يلتمس من هذه المؤثرات ، وينبغى أن يكون الغرض الصحيح من درس الأدب والبحث عن تاريخه إنما هو تحقيق هذه المؤثرات التى أحدثت الكاتب أو الشاعر ، وأرغمته على أن يصدر ما كتب أو نظم من الآثار .

وأما الثالث وهو برونتيير « Brunetière »[2] فقد مضى فى هذه الطريق

---

(١) كتب تين كلها تصلح مرجعاً لمن أراد تحقيق مذهبه فى النقد والأدب . وربما كان أقربها وأسهلها كتابه عن لافونتين وأساطيره ، وهو الذى نال به درجة الدكتوراه فمن أراد الإيجاز والسرعة فليقرأ مقدمته لتاريخ الآداب الإنجليزية .

(١) يرجع فى درس مذهبه إلى « دراسة نقد لتاريخ الأدب الفرنسى « Etudes critiques » =

إلى أبعد مما مضى صاحباه ، ولم يحاول أقل من أن يخضع فنون الأدب وأنواعه لنظريات النشوء والارتقاء على مذهب أصحاب التطور من أنصار دروين . ولم لا ؟ وإذا كان الكائن الحى خاضعاً بطبعه لقوانين النشوء والارتقاء أو لقوانين التطور ، وكان الأدب أثراً من آثار الإنسان الذى هو كائن حى ، فلا بد من أن يخضع مثله لهذه القوانين . وأنت إذا فكرت فى أمر فن من فنون الأدب فسترى أنه ينشأ ويتطور ويتحول من حال إلى حال ، ويمضى فى هذا التطور والتحول حتّى يشتد البعد بين أصله وفرعه ، على نفس النحو الذى تطور به الإنسان وانتهى إليه من أصله الأول . وعلى غير هذا النحو لا سبيل إلى فهم الأدب حقًّا . وإذن فليس شأن الكاتب أو الشاعر فى نفسه عظيما ، وإنما الشأن شأن هذه الفنون الأدبية التى يعالجها الكتاب والشعراء : كيف نشأت ومن أين نشأت ؟ وكيف تطورت ، وإلى أين تطورت ؟ وخذ مثلا لذلك الشعر التمثيلى : انظر إليه كيف نشأ عند اليونان ومن أين نشأ ، وما هذه الأسباب الدينية والسياسية والأدبية والاجتماعية التى عملت فى إنشائه . ثم انظر إليه كيف تطور وارتقى حتّى بعد الأمد جدًّا بين آثار سوفوكل وأوزيبيد وأرسطوفان وما كان يأتيه أول الأمر المحتفلون بأعياد باكوس . ثم انظر إليه كيف جرى بالأطوار المختلفة المتباينة ، حتّى وصل إلى ما وصل إليه فى القرن السابع عشر فى فرنسا ، مجتهداً دائماً فى أن تكون حياته ملائمة للبيئة التى يعيش فيها . ثم انظر إليه كيف يمضى فى تطوره هذا ، حتّى إذا كان القرن التاسع عشر ظهر أنه لا يستطيع أن يلائم البيئة التى يعيش فيها فأدركه من التطور ما أدركه فأماته أو كاد يميته ، واعتمدت الملاعب على النثر أكثر من اعتمادها على الشعر ، واجتهد ما بقى من التمثيل الشعرى نفسه فى أن يلائم عصره وبيئته . وعلى هذا النحو يمضى صاحبنا معنيا بالفنون نفسها وتطورها أكثر من عنايته بالأشخاص ومميزاتهم .

تطور الأجناس Evolution des genres إلى كتاب sur l'histoire de la littérature française وبنوع خاص وتطور الشعر الغنائى Evolution du lyrisme .

وأصل هذه المحاولات كلها ما كان من ظهور هذه النهضة العلمية القوية التى أتت على كل شىء فى القرن الماضى ، والتى خلبت العقول الأوربية لجدتها وبهجتها ، ولما آتت من الثمر الجدى الملموس بهذه الاختراعات الكثيرة التى غيرت حياة الإنسان تغييراً يوشك أن يكون تاماً . فتن الناس بالعلم وانصرفوا أو كادوا ينصرفون عن كل ما لا تظهر عليه صبغة علمية ما . ولم يكن بد للفلسفة والآداب والتاريخ من أن تحيا ، ولم يكن بد لها من أن تلائم بين حياتها وبين بيئتها الجديدة التى تحيا فيها ، فلتأخذ هى أيضاً صبغة علمية ما . فأما الفلسفة فقد أسرع بها أوجست كومت[1] إلى هذه الصبغة العلمية الوضعية المعروفة . وأما التاريخ فقد أسرع به أصحابه[2] ،إلى نحو من الفلسفة أول الأمر ، ثم إلى نحو من العلم آخر الأمر ، وهم لا يزالون يجدون إلى الآن وإلى غد فى إثبات أن تاريخهم علم كغيره من العلوم . وأما الأدب فقد أسرع به هؤلاء الثلاثة الذين قدمنا الإشارة إليهم إلى هذه الصبغة العلمية التى حاولوا أن يصبغوه بها . ولكن أوفقوا فيما حاولوا ؟ كلا ! لم يوفقوا ولا يمكن أن يوفقوا ، لا لشىء إلا لما قدمناه من أن تاريخ الأدب لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يكون « موضوعياً » صرفاً ، وإنما هو متأثر أشد التأثر وأقواه بالذوق ، وبالذوق الشخصى قبل الذوق العام . وأنت تستطيع أن تقرأ هذه الآثار القيمة التى تركها سانت بوف ؛ فسيكون موقفك منها موقفك من الآيات الفنية القيمة ، وستجد فى قراءتها لذة تعدل اللذة التى تجدها عند ما تقرأ آثار موسيه أو لامارتين أو فينى أو غيرهم من الذين كتب عنهم سانت بوف ؛ ولن تجد هذه اللذة العلمية التى لا تخلو من جفاء حموضة عند ما تقرأ هذه الآثار ، ذلك لأن سانت بوف لم يستطع أن يكون عالماً ولا أن يستنبط قوانين . . . لم

---

(١) يرجع إلى كتابه العظيم دروس فى الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive

(٢) أنظر كتاب « المدخل إلى المنهج التاريخى » ، تأليف سنيوبوس ولنجلوا Introductions aux Méthodes Historiques. Seignobos et Langloi

وكتاب المنهج التاريخى مطبقاً على العلوم الاجتماعية تأليف سنيوبوس . La méhode historique appliquée aux sciences sociales

يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف من تأثيرها . فأنت تراه فيما يكتب وأنت تسمعه وأنت تتحدث إليه وأنت تستكشف عواطفه وميوله وأهواءه ، وتستكشفها فى غير مشقة ولا عناء ، وأنت تعرف أنه كان متأثراً بالحب فى هذا الفصل ، وكان متأثراً بالبغض والحسد فى ذلك الفصل . أفتظن أنك تستطيع أن تظفر من شخصية نيوتون ولامارك ودروين وباستور فى آثارهم العلمية الخالصة بمثل ما تظفر به من شخصية سانت بوف فى آثاره الأدبية ؟ كلا ! لأن هؤلاء كانوا علماء ، ولأن هذا كان أديباً ؛ والعلم شىء ، والأدب شىء آخر .

لا سبيل إذن إلى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا نفسه كاف فى أن يحول بين تاريخ الأدب وبين أن يكون علماً . وهبه استطاع أن يبرأ من ذوقه ومن شخصيته ، وأن يعالج آثار الأدباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره فى معمله ، فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الأدب جافاً بغيضاً ، وأن تنقطع الصلة انقطاعاً تامًّا بينه وبين الأدب الإنشائى ، وأن يصبح جدباً لا يحبب هذا الأدب الإنشائى إلى القراء ولا يرغبهم فيه . بل أن يصبح جدباً لا يميل الناس إلى قراءته هو . ومتى رأيت رجلا من المستنيرين يفرغ لكتاب من كتب الكيمياء أو الطبيعة أو الجيولوجيا ، لينفق وقته على نفسه ويستنير فى العلم ؛ إذن فيصبح تاريخ الأدب نوعاً من الكيمياء والطبيعة والجيولوجيا يعنى به المختصون وحدهم وينصرف عنه المستنيرون . وقد يكون احتمال هذا يسيراً لو أن تاريخ الأدب استفاد من هذا الضيق الذى يضطره إليه حرصه على أن يكون علماً ، ففسر لنا الظواهر الأدبية واستنبط لنا قوانينها ، كما تفسر لنا العلوم الطبيعية ظواهر الطبيعة وتستنبط لنا قوانينها . ولكنه لن يظفر من هذا بشىء ذى غناء . ذلك لأنه مهما يقل فى البيئة والزمان والجنس ، ومهما يقل فى تطور الفنون الأدبية ، فستظل أمامه عقدة لم تحل بعد ولن يوفق هو لحلها ، وهى نفسية المنتج فى الأدب والصلة بينها وبين آثارها الأدبية . ما هى هذه النفسية ؟ ولمَ استطاع فكتور هوجو أن يكون

فكتور هوجو وأن يحدث ما يحدث من الآيات ؟

العصر ؟ فلم اختار هذا العصر شخصية فكتور هوجو دون غيره من أبناء فرنسا جميعاً ومن فرنسا خاصة ؟

البيئة ؟ فلم اختارت البيئة فكتور هوجو دون غيره من الفرنسيين ؟

الجنس ؟ فلم ظهرت مزايا الجنس كاملة أو كالكاملة فى شخص فكتور هوجو دون غيره من الأشخاص الذين يمثلون هذا الجنس تمثيلا قوياً صحيحاً ؟

وبعبارة موجزة : سيظل التاريخ الأدبى عاجزاً عن تفسير النبوغ ، ولن يوفق هو لتفسير النبوغ ، وإنما هى علوم أخرى تبحث وتجد ، قد تظفر وقد لا تظفر . لن يستطيع التاريخ الأدبى أن يكون علماً منتجاً حتى تظفر هذه العلوم وتحل لنا عقدة النبوغ . وما دام التاريخ الأدبى لا يستطيع أن يفسر لنا - بطريق علمية صحيحة، نفسية المنتج والصلة بينها وبين ما تنتج ، وما دام التاريخ الأدبى لا يستطيع أن يبرأ من شخصية الكاتب وذوقه . فلن يستطيع أن يكون علماً . والحق أنى لا أفهم لمَ يحرص على أن يكون علماً !

مهما يكن من شىء، فنحن مضطرون إلى أن نعدل عن هذا المذهب العلمى كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسى ، وأن نلتمس لنا مذهباً آخر غيرهما .

حـ — المقياس الأدبى

وما أظن إلا أنك قد أحسست هذا المذهب الثالث الذى نختارة ونقف عنده ونتخذه سبيلا إلى البحث عن أدب اللغة العربية وتاريخه ، أحسست هذا المذهب ولمحته فى كل ما قدمنا من الفصول . فنحن لا نطمئن إلى أن يكون تاريخ الآداب علماً كله ؛ لأن ذلك يبرئه من شخصية المؤلف ويحرمه الذوق ويضطره إلى أن يكون جافًا عقيما ، ونحن أشد الناس حرصاً على أن يكون تاريخ الآداب من اللين والخفة والخصب بحيث يحبب الأدب إلى الناس من

جهة ، ويستطيع تفسير الظواهر الأدبية واستكشاف الصلة بينها من جهة أخرى . ونحن لا نطمئن إلى أن يكون هذا التاريخ فنًّا كله ؛ لأن ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الإنصاف . وما رأيك فى مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر فى هذا الدرس ولا فيما ينتهى إليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه ! وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الإنسان إلى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياساً للأذواق جميعاً ، ويتخذ هواه وحده وسيلة إلى محو الأهواء جميعاً ، ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة إلى إفناء الشخصيات جميعاً ؟ وهل تظن مؤرخاً كهذا ينتج فى تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ إنى أحب أن أتبين فى تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته، ولكنى أحب أن أتبين إلى جانبهما أذواقاً وشخصيات أخرى هى أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل أن أتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه إلا عن بعد ، ولا أحب أن يظهر فى كتابه إلا فى شىء من التطلف وعلى شىء من الاستحياء ، وإلا فإنى أنصرف عنه انصرافاً وأزهد فيه زهداً ، وأحس أنه يريد أن يكرهنى على ما يحب هو لا على ما أريد أنا . وقد يكون العلم نفسه أبغض الأشياء إلىّ إذا أكرهت عليه إكراهاً .

أما الأمر الثانى فهو العقم ؛ فكما أن تاريخ الآداب يضطر إلى الجدب والعقم حين يحاول أن يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ، فهو يضطر إلى الجدب والعقم حين يكتفى بأن يكون فنًّا كله ؛ لأنه يضطر نفسه إلى شىء من القصور أعتقد أنه يستطيع أن يبرأ منه . وأى نفع لهذا التاريخ الذى لا يحاول فيه صاحبه بحثاً ولا استقصاء ولا تجرداً من ميوله وأهوائه ، وإنما هو يعيد عليك صورته وذوقه وميله كلما عرض لكاتب أو شاعر أو أديب ؟ !

فتاريخ الآداب إذن يجب أن يجتنب الإغراق فى العلم ، كما يجب أن يجتنب الإغراق فى الفن ، وأن يتخذ لنفسه بين الأمرين سبيلا وسطاً . ومع

ذلك فأنا أحس أن لا بد من معالجة هذه المسألة بشيء من الوضوح والجلاء . فلنلاحظ قبل كل شيء أن مؤرخ الآداب لا يستطيع أن يستغنى عن طائفة من العلوم الصرفة التى لا أثر فيها للفن . وهو مضطر إلى أن يتقن هذه العلوم إتقاناً ويحسن الانتفاع بها ؛ فهو مضطر مثلا إلى أن يتقن فقه اللغة . ولست أستطيع أن أفهم مؤرخاً للآداب لا يتقن لغة الآداب التى يريد أن يؤرخها ؛ وليس فقه اللغة من الفنون ، وليس للذوق الشخصى والهوى الشخصى أثر فيه ، وإنما هو علم له أصوله وقوانينه ومناهجه . وهو مضطر أيضاً إلى أن يتقن علوم النحو والصرف والبيان والتاريخ ، وإلى أن يتقن بنوع خاص مناهج هذه العلوم كلها . ثم هو مضطر فوق هذا كله إلى أن يتقن مناهج البحث الأدبى نفسها ، فيعرف كيف يستكشف النص الأدبى ، فإذا استكشفه فكيف يقرؤه ، فإذا قرأه فكيف يحققه ويضبطه ، فإذا فرغ من هذا كله فقد فرغ من « عملية » الإعداد ووصل إلى عمله الأدبى الصرف الذى يظهر فيه ذوقه وتتجلى فيه شخصيته . أريد أن أدرس شعر أبى نواس ، فأنا مضطر أول الأمر إلى أن أبحث عن هذا الشعر . ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله — فإذا وجدت هذا الشعر فأنا مضطر إلى أن أقرأه وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التى تشتمل عليه . فإذا استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصاً انتهى إليه بحثى واختيارى ، فأنا مضطر إلى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقب الذى يريد أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما فى هذا الشعر من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية . فإذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته واستخلصت خصائصه ومميزاته ، مستعيناً فى هذا كله بهذه العلوم المختلفة التى يجمعها لفظ أجنبى لا أعرف كيف أترجمه إلى العربية « L'erudition » فقد انتهى القسم العلمى الخالص من عملى مؤرخاً للآداب ، وبدأ القسم الفنى الذى أجتهد ما استطعت فى أن أخفف تأثير شخصيتى فيه ، ولكنى أعتمد فيه ، سواء أردت أم لم أرد ، على الذوق ، وهذا القسم هو النقد . فمهما أحاول أن أكون عالماً ومهما أحاول أن أكون

« موضوعياً » — إن صح هذا التعبير — فلن أستطيع أن أستحسن القصيدة من شعر أبي نواس إلا إذا لاءمت نفسي ووافقت عاطفتي وهواي ولم تثقل على طبعي ولم ينفر منها مزاجي الخاص . أنا إذن عالم حين أستكشف لك النص وأضبطه وأحققه وأفسره من الوجهه النحوية واللغوية ، وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح ؛ ولكني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفني من هذا النص . وإذن فليس عليك أن تقبل ما أقوله وليس لك أيضاً أن تنكره . وإنما لك أن تنظر فيه ، فإذا وافق هواك فذاك ، وإن لم يوافق هواك فلك ذوقك الخاص .

فأنت ترى أن تاريخ الآداب منقسم بطبعه إلى هذين القسمين : القسم العلمي ، والقسم الفني ولكن هذين القسمين ليسا متمايزين : فليس الكتاب من كتب التاريخ الأدبي ينقسم إلى جزأين أحدهما علمي والآخر فني ، وإنما الحقيقة الواقعة أن القسم العلمي الخالص يستقل في كثير من الأحيان ، فينفرد فريق من العلماء بالبحث عن علومهم وتدوين الكتب فيها ، وربما يعنى أحدهم بالموضوعات الخاصة الضئيلة في ظاهر الأمر فيقتلها بحثاً واستقصاء ويضع فيها الكتاب أو الكتب الممتعة . أولئك يعنون باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها ونقدها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الحبر والورق ، وخصائص الخط ، وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث ، وما تنقلت إليه من دور الكتب ، ومن وقعت في أيديهم من الملاك . وهؤلاء يعنون بدرس نص من النصوص من الوجهة اللغوية الصرفة ، ومن حيث هو متصل بالعصر اللغوي الذي أنشئ فيه أو غير متصل ، ومن حيث مقدار هذا الاتصال ، ومن حيث ما للمؤلف من حظ في العلم بلغته وإتقانه ، ومن حيث ما يمكن أن يكون للغات الأجنبية من تأثير في لغة المؤلف ، وغير ذلك مما يتصل بهذا النحو من البحث . وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم ، فيسلك إلى ذلك سبلا مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ، ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين

له ، ويلتمسه فى آثار غيره من الذين جاءوا بعده ، بل يلتمسه أحياناً فى آثار مزاجه وطبعه ، ثم يجتهد فى تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه ، وفى تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل . ومثل هذا النوع من البحث العلمى الخالص كثير لا يكاد يبلغه الإحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود الخصبة فى حقيقة الأمر والتى يزدريها فى كثير من الأحيان المشغوفون بما يحقق المنفعة العاجلة أو يبهر لضخامته وفخامته — نقول على هذه الجهود يقوم التاريخ الأدبى الصحيح . فلو أن عالماً فرنسياً مثلا أراد أن يضع كتاباً فى تاريخ الأدب الفرنسى مستوفياً لشرائط البحث العلمى الفنى جميعاً لما وفق لشىء مما يريد ولأنفق حياته فى غير غناء لو لم يكن هؤلاء العلماء المتواضعون الذين أشرنا إليهم قد مهدوا له سبيل البحث ، ووضعوا بين يديه خلاصات قيمة لهذا الدرس القوى العنيف الخصب الذى تناولوا به أنحاء الحياة الأدبية الفرنسية فى عصورها وظروفها وموضوعاتها المختلفة ، هذا يقف حياته على درس شخصية شاعر ، وهذا يقف حياته على تحقيق النصوص التى تركها هذا الشاعر ، وهذا يقف حياته على البحث عن هذه النصوص واستكشافها ، وهلم جراً . وأنت تستطيع أن تنظر فى المجلات الأدبية الفرنسية مثلا ، سواء منها ما يصدر لجمهور المستنيرين كمجلة العالمين ومجلة باريس والمجلة الفرنسية ، وما يصدر منها للمتخصصين من العلماء كمجلة العلماء ، لتعرف مقدار ما يبذل العلماء من الجهود فى النحو العلمى الخالص من تاريخ الآداب .

يستقل إذن هذا النحو العلمى من حيث هو ويعرض له العلماء ؛ ولكن مؤرخ الآداب يستغله ويستثمر نتائجه ، ويضيف إليها جهده العلمى الخاص وجهده الفنى الخاص أيضاً . ومن هذه الجهود كلها يتم له فى كتابه هذا المزاج الذى نسميه تاريخ الآداب . والذى نجد فيه حين نقرؤه لذة العقل ولذة الشعور والذوق جميعاً .

٨ – متى يوجد تاريخ الآداب العربية

ومن هنا يظهر لك فى وضوح وجلاء أن تاريخ الآداب الذى ليس علماً كله ولا فنًّا كله ليس من اليسر والسهولة بحيث يظن هؤلاء الذين يتهالكون عليه ويتنافسون فيه ويستبقون إلى وضع الكتب فى موضوعاته العامة والخاصة ؛ فهو — إلى ما يحتاج إليه من شخصية قوية لها من الذوق الأدبى حظ عظيم ، ومن شخصية قوية لها من العلوم الأدبية التى أشرنا إلى بعضها حظ عظيم أيضاً — محتاج إلى شىء آخر لا بد له منه ، وهو هذه الجهود العلمية المتفرقة التى لا تحصى ، والتى تهيئ له مواده الأولية ، إن صح هذا التعبير ، محتاج إلى من يستكشف له النصوص ويحققها ويفسرها ويعدها للدرس والفهم ، محتاج إلى من يقدم له هذه العلوم المختلفة من لغة ونحو وصرف وبيان . وإذا كان المؤرخ لا يستطيع أن ينهض وحده ببعض هذا العبء فلا بد من أن ينهض بهذا العبء قبله هؤلاء العمال المتواضعون الذين ينفقون حياتهم فى دور الكتب ويرون أنفسهم أسعد الناس يوم يظفرون باستكشاف نص أو تحقيقه أو فهمه .

من هنا نستطيع أن نقول إن الوقت لم يأن بعد لوضع تاريخ أدبى صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمى والفنى ، ذلك لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ، ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمى الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة فى الجاهلية والإسلام ! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى ولم يدون للغة العربية فقهها على نحو ما دون فقه اللغات الحديثة والقديمة ، ولم ينظم للغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التى تبين لك — معتمدة على النصوص الصحيحة — تطور الكلمات فى دلالتها على المعانى المختلفة ، فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص

الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلفة التى تعتمد عليها فى البحث ! ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة ، لا نكاد نعرف منها إلا ما حفظه الأغانى وكتب التراجم والطبقات ! !

ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربى والتاريخ السياسى العربى لم يدوّن بعد على وجهه ، والتاريخ العلمى العربى لم يدون بعد على وجهه، والتاريخ الفنى العربى لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل ، وآداب الكثرة من الأمم الإسلامية التى تكلمت العربية مجهولة أو كالمجهولة ، لا نستثنى من ذلك إلا هؤلاء الذين عاشوا فى الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الإسلام !

لا بد من أن يدرس هذا كله درساً علمياً ، ومن أن يفرغ له العلماء يتقسمونه فيما بينهم ؛ حتى إذا أثمرت هذه الجهود كان من الممكن أن يعتمد عليها مؤرخ الآداب فى وضع تاريخ قيم ممتع ، يختصر كل هذه الجهود ويعطى منها للمستنيرين والطلاب صورة تحبب إليهم الأدب وترغبهم فيه وتحثهم على الاستزادة من البحث والدرس . وما دامت هذه الجهود لم تبذل ، وما دامت هذه النتائج المتفرقة لم تعرض ، فلا تصدق من يزعم لك أنه يضع تاريخاً لآداب اللغة العربية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . إن لفظ التاريخ نستعمله نحن الآن فيما يستعمل فيه الأجانب لفظ « Histoire » . وأصل هذه الكلمة الوصف ، والوصف كما فهمه أرسطاطاليس عند ما كتب تاريخ الحيوان .

فتاريخ الآداب معناه وصف الآداب وصفاً علمياً من بعض الوجوه، كما أن التاريخ الطبيعى معناه الوصف العلمى للكائنات الطبيعية . ومن أراد أن يصف شيئاً من الأشياء وصفاً علمياً فنياً صادقاً يعطيك منه صورة مشابهة أو مقاربة، فلا بد له من العلم بما يصف. وما رأيك فيمن يصف ما يجهل؟ هو إما كاذب أو صاحب خيال . والحق لى أن كثرة الذين يكتبون فى تاريخ الأدب العربى يكذبون

ويتخيلون : يكذبون حين يصفون لك حياة بغداد من الوجهة الأدبية والعلمية والفنية والسياسية ؛ فهم لا يعرفونها لأنهم لم يبحثوا عنها ولم يلتمسوها فى مصادرها ، وإنما قرءوا صحفاً فى الأغانى وغير الأغانى ، فقلدوا وأسرفوا فى التقليد أو بالغوا فأسرفوا فى المبالغة . يكذبون حين يرسلون لك هذه الأحكام التى يتناولون بها الكتاب والشعراء ؛ لأنهم لم يقرءوا الكتاب ولا الشعراء . وأنت تستطيع أن تصدقنى مطمئناً ؛ فليس بين أولئك وهؤلاء الذين يتهالكون على تاريخ الأدب ويحتكرون تعليمه والكتابة فيه من قرأ ديوان البحترى كله قراءة فضلاً عن الدرس والنقد التحليلى . وأمر الشعراء جميعاً كأمر البحترى عند هؤلاء الناس . شعراؤنا لا يزالون مجهولين ، وكتابنا لا يزالون مجهولين ، وأدبنا كله لا يزال مجهولا ؛ لأن الذين يتكلفون تعليمه ونشره يجهلونه ، وهم يجهلونه لأنهم لا يقرءونه ، وإن قرءوه أو قل إن قرءوا منه شيئاً فهم لا يفهمونه على وجهه . وإذن فليس من الغلو ولا من التشاؤم ولا من تثبيط الهمم فى شىء أن نقول إن هذا الجيل الذى نعيش فيه لن يستطيع أن ينتج تاريخ الآداب العربية ، وكل ما يستطيع أن يعمل — وليته يستطيع — هو أن يعنى بكلية الآداب ومدرسة المعلمين عناية تمكنهما من إخراج هؤلاء العمال الذين أشرنا إلى أمثالهم فى أوربا والذين يقفون حياتهم وجهودهم على تهيئة الأرض وإعداد مواد البناء . فإذا تهيأ لهم من ذلك شىء ملائم ، فقد يمكن أن ينتظر البدء فى وضع تاريخ الآداب .

٩ — الحرية والأدب

على أن هناك شرطاً أساسيًّا آخر أحببت أن أفرد له هذا الفصل ؛ لأنه ليس ضروريًّا بالقياس إلى تاريخ الآداب وحده بل هو ضرورى بالقياس إلى الأدب الإنشائى ، وهو ضرورى بالقياس إلى العلم ، وهو ضرورى بالقياس إلى الفلسفة ، وهو ضرورى بالقياس إلى الفن ، وهو ضرورى بالقياس إلى الحياة العقلية والشعورية كلها ، أريد به حرية الرأى .

وأنا أحب ألا تضجر ولا تسأم ؛ فلن أحدثك عن حرية الرأى كما تعود أصحاب القانون والدستور والصحف أن يحدثوك عنها . وأكبر ظنى أنك تعلم من هذا الحديث مثل ما أعلم ، وأنك تقدس الحرية كما أقدسها وتراها شرطاً أساسياً للحياة الصالحة كالحرية السياسية وكالحرية الاجتماعية . إنما أريد أن أحدثك عن هذه الحرية التى يطمع فيها كل علم ناشئ ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة ، هذه الحرية التى تمكنه من أن ينظر إلى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مديناً بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى . أريد أن يظفر الأدب بهذه الحرية التى تمكنه من أن يدرس لنفسه ، التى تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة . فالأدب عندنا وسيلة إلى الآن ، أو قل إن الأدب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجمود العقلى والسياسى ، بل قل إن اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها ، وإنما تدرس من حيث هى سبيل إلى تحقيق غرض آخر ، وهى من هذه الناحية مقدسة وهى من هذه الناحية مبتذلة . وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب مقدسة ومبتذلة فى وقت واحد . ولكنها فى حقيقة الأمر مقدسة ومبتذلة : مقدسة لأنها لغة القرآن والدين ، وهى تدرس فى رأى أصحاب الأدب القديم من حيث هى وسيلة إلى فهم القرآن والدين . ومبتذلة لأنها لا تدرس لنفسها ، ولأن درسها إضافى ، ولأن الاستغناء عنها قد يكون ميسوراً لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها ، ولأن الفقه خير منها وأشرف ، ولأن التوحيد خير منها وأشرف ؛ لأن هذه العلوم الدينية تدرس لنفسها ، تدرس لأن الله قد أخذ الناس بدرسها والعلم بها ، تدرس لأنها تحقق منافع الناس فى الدنيا والآخرة . اللغة والآداب إذن مقدسة ومبتذلة . وهى من حيث هى مقدسة لا تستطيع أن تخضع للبحث العلمى الصحيح . وكيف تريد أن تخضعها للبحث العلمى الصحيح ، والبحث العلمى الصحيح قد يستلزم النقد والتكذيب والإنكار ، والشك على أقل تقدير . وما رأيك فى الذى يعرض الأشياء المقدسة لمثل هذه

الأمور ! وهى من حيث هى مبتذلة لا تستطيع أيضاً أن تخضع للبحث العلمى الحديث ، ومن ذا الذى يعنى بالأدب واللغة وعلومهما وهى وسائل ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى بالغايات ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يعنى باللغة والأدب وعلومهما وهى قشور ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى باللباب ؟ وعلى هذا النحو يصبح الدرس العلمى للغة والأدب خطراً من جهة ، ومزدرى مهيناً من جهة أخرى . وكيف تريد أن يدرس علم درساً ينشئه وينميه ويمكنه من الإزهار والإثمار وهو خطير مهين فى وقت واحد ؟

أظن أنك استطعت الآن أن توافقنى على أن الحرية بهذا المعنى شرط أساسى لنشأة التاريخ الأدبى فى لغتنا العربية . فأنا أريد أن أدرس تاريخ الآداب فى حرية وشرف ، كما يدرس صاحب العلم الطبيعى علم الحيوان والنبات ، لا أخشى فى هذا الدرس أى سلطان . وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التى ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل ، والتى اعترفت لها كل السلطات بحقها فى الحرية والاستقلال . أتظن أن فى مصر مثلا سلطة تستطيع أن تعرض لكلية الطب أو كلية العلوم وما يدرس فيهما من مذاهب التطور والنشوء والارتقاء وما إلى ذلك ؟ كلا ! لأن هذه العلوم قد استقلت وحملت السلطات فى العالم كله على أن تعترف لها بالاستقلال : لأن هذه العلوم تدرس لنفسها وقد أرغم الناس جميعاً على أن يعترفوا لها بأنها تدرس من حيث هى غايات لا وسائل . وقد وصل الأدب فى أوربا الآن إلى هذه المنزلة ، ووصل بعد جهد ومشقة ، ولم يصل إلا فى هذا العصر الأخير ، ولكنه قد وصل بالفعل وأصبح يدرس لنفسه ، وأصبح يستمتع من الحرية بمثل ما تستمتع به الطبيعة والكيمياء ، وأصبح خصومه لا يحاربونه بالسلاح الإدارى أو القضائى كما كانوا يفعلون من قبل ، وإنما يحاربونه بالسلاح العلمى الأدبى الخالص ، فيقيمون الحجة ويتجادلون بما يلائم مزاجهم من قوة أو ضعف ومن لين أو عنف .

على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربى أن يحيا حياة ملائمة لحاجات

العصر الذى نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية . وإلا فمالى أدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء ؟ ولم لا أكتفى بنشر ما قال القدماء ؟ وما لى أدرس الأدب لأقصر حياتى على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس لى فى هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذى يستطيع أن يكلفنى أن أدرس الأدب لأكون مبشراً بالإسلام أو هادماً للإلحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين ، وأنا أكتفى من هذا كله بما بينى وبين الله من حظ دينى ؟ ! تستطيع أن تصدقنى ، فأنا أوثر أى صناعة من الصناعات مهما تكن مهينة مزدراة على صناعة الأدب كما يفهمها هؤلاء الذين يدرسون الأدب من حيث هو وسيلة لا أكثر ولا أقل . وهب السلطة السياسية أخذت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة ، فلا يكتبون ولا يدرسون إلا إذا كان فيما يكتبون أو يدرسون تأييد للسلطة السياسية أو نحو من أنحاء تصرفها ، أليس المؤرخون جميعاً ، إن كانوا خليقين بهذا الاسم ، يؤثرون أن يبيعوا الفول أو الكراث على أن يكونوا أدوات فى أيدى السياسة يفسدون لها العلم والأخلاق ! !

الأدب فى حاجة إذن إلى هذه الحرية . هو فى حاجة إلى ألا يعتبر علماً دينيًّا ولا وسيلة دينية . وهو فى حاجة إلى أن يتحرر من هذا التقديس . هو فى حاجة إلى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والإنكار ؛ لأن هذه الأشياء كلها هى الأشياء الخصبة حقًّا . واللغة العربية فى حاجة إلى أن تتحلل من التقديس ، هى فى حاجة إلى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء . يوم يتحرر الأدب من هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الأدب حقًّا ويزهر حقًّا ويؤتى ثمراً قيما لذيذاً حقًّا . أتذكر القرون الوسطى حين لم يكن يباح للناس تشريح الجسم الإنسانى لأنه كان مقدساً لا ينبغى أن يمس بما يهينه ؟ ثم أتذكر ماذا كان تأثير ذلك فى علوم الطب وفى فنون التصوير والتمثيل ؟ ثم أتذكر يوم أبيح للناس أن يدرسوا جسم الإنسان بالتشريح ويخضعوه

لهذا الدرس الدقيق ؟ أتذكر ماذا أحدث ذلك من الأثر فى العلوم الطبيعية وفى الفنون الطبية ، وكيف نشأ عن ذلك أن استقامت فنون التصوير والتمثيل استقامة صحيحة منتجة ؟ هذا بعينه شأن اللغة والأدب : لن توجد العلوم اللغوية والأدبية ولن تستقيم فنون الأدب إلا يوم تتحلل اللغة والأدب من التقديس ويباح لنا أن نخضعهما للبحث كما تخضع المادة لتجارب العلماء . ولكن هذه الحرية التى نطلبها للأدب لن تنال لأننا نتمناها ، فنحن نستطيع أن نتمنى ، وما كان الأمل وحده منتجاً ، وما كان يكفى أن تتمنى لتحقق أمانيك . إنما ننال هذه الحرية يوم نأخذها بأنفسنا لا ننتظر أن تمنحنا إياها سلطة ما ؛ فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقا للعلم ، وقد أراد الله أن تكون مصر بلداً متحضراً يتمتع بالحرية فى ظل الدستور والقانون .

فلتكن قاعدتنا إذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط ، وإنما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شىء إلى تذوق الجمال الفنى فيما يؤثر من الكلام .

الكتاب الثانى

الجاهليون

لغتهم وأدبهم

١ ــ تمهيد

وهذا نحو من البحث عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد ، لم يألفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه ، وبأن فريقاً آخر سيزورُّون عنه ازوراراً . ولكنى على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح أن أقيده ؛ فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابى فى الجامعة . وليس سرًّا ما تتحدث به إلى أكثر من مائتين .

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنى شعرت بمثله فى تلك المواقف المختلفة التى وقفتها من تاريخ الأدب العربى وهذا الاقتناع القوى هو الذى يحملنى على تقييد هذا البحث ونشره فى هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزورّ . وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم فى حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة وذخر الأدب الجديد .

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد ، واشتد فيها اللجاج بينهم ، وخيل إلى بعضهم أنه يستطيع أن يقضى فيها بين المختصمين . ولكنى أعتقد أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التى يتعاطاها الناس من نثر وشعر ، والأساليب التى تصطنع فى هذه الفنون والمعانى ، والألفاظ التى يعمد إليها الكاتب أو الشاعر

حين يريد أن يتحدث إلى الناس بعواطف نفسه أو نتائج عقله . ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابى أو الشعرى ، وإنما يتناول البحث العلمى عن الأدب وتاريخ فنونه .

نحن بين اثنتين : إما أن نقبل فى الأدب وتاريخه ما قال القدماء ، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذى لا يخلو منه كل بحث ، والذى يتيح لنا أن نقول : أخطأ الأصمعى أو أصاب ، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق ، واهتدى الكسائى أو ضل الطريق ، وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ؛ فلست أريد أن أقول البحث ، وإنما أريد أن أقول الشك ، أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء فى الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان .

والفرق بين هذين المذهبين فى البحث عظيم ؛ فهو الفرق بين الإيمان الذى يبعث على الاطمئنان والرضا ، والشك الذى يبعث على القلق والاضطراب وينتهى فى كثير من الأحيان إلى الإنكار والجحود . المذهب الأول يدع كل شىء حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل ، ولا يمسه فى جملته وتفصيله إلا مسًّا رفيقاً . أما المذهب الثانى فيقلب العلم القديم رأساً على عقب وأخشى إن لم يمح أكثره أن يمحو منه شيئاً كثيراً .

ولندع هذا النحو من الكلام العام ، ولنوضح ما نريد أن نقوله بشىء من الأمثلة :

بين يدينا مسألة الشعر الجاهلى نريد أن ندرسها وننتهى فيها إلى الحق . فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة ، والأمر عليهم سهل يسير . أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار فى العراق والشام وفارس ومصر والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الإسلام وقالت كثيراً من الشعر؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن لهؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن لهؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات

حفظه عنهم رواتهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فدوّن فى الكتب وبقى منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا ؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله ، فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها ، ونقلوا إلينا آثار الشعراء وفسروها ، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين إليه . فإذا لم يكن لأحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذاهب أنصار القديم . فالعلماء قد اختلفوا فى الرواية بعض الاختلاف ، وتفاوتوا فى الضبط بعض التفاوت . فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية ، ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولنقل : أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون ، أو وفق المبرد ولم يوفق ثعلب . لنذهب فى الأدب وفنونه مذهب الفقهاء فى الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد . هذا مذهب أنصار القديم ، وهو المذهب الذائع فى مصر ، وهو المذهب الرسمى أيضاً ، مضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف .

ولا ينبغى أن تخدعك هذه الألفاظ المستحدثة فى الأدب ، ولا هذا النحو من التأليف الذى يقسم التاريخ الأدبى إلى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم ؛ فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا يمس اللباب ولا الموضوع . فما زال العرب ينقسمون إلى بائدة وباقية ، وإلى عاربة ومستعربة . وما زال أولئك من جرهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل . وما زال امرؤ القيس صاحب « قفانبك . . . » وطرفة صاحب « لخولة أطلال . . . » وعمرو بن كلثوم صاحب « ألا هبى . . . » . وما زال كلام العرب فى جاهليتها وإسلامها ينقسم إلى شعر ونثر ، والنثر ينقسم إلى مرسل ومسجوع ، إلى آخر هذا الكلام الكثير الذى يفرغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ والطلاب من دروس .

هم لم يغيروا فى الأدب شيئاً . وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان إلى ما قال القدماء ، وأغلقوا على أنفسهم فى الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء فى الفقه والمتكلمون فى الكلام.

وأما أنصار الجديد ، فالطريق أمامهم معوجة ملتوية ، تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصى . وهم لا يكادون يمضون إلا فى أناة وريث هما إلى البطء أقرب منهما إلى السرعة . ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان ، أو هم لم يرزقوا هذا الإيمان والاطمئنان . وقد خلق الله لهم عقولا تجد فى الشك لذة وفى القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا فى تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها ، وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف .

هم لا يطمئنون إلى ما قال القدماء ، وإنما يلقونه بالتحفظ والشك . ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً . هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلى ، فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهناك شعر جاهلى ؟ فإن كان هناك شعر جاهلى فما السبيل إلى معرفته ؟ وما هو ؟ وما مقداره ؟ وبم يمتاز من غيره ؟ ويمضون فى طائفة من الأسئلة يحتاج حلها إلى روية وأناة وإلى جهود الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد . هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون إلى باقية وبائدة ، وعاربة ومستعربة ولا أن أولئك من جرهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل ، ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات ؛ ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك ، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين .

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذى يذهبه المجددون عظيمة جليلة الخطر ؛ فهى إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى كل شىء آخر . وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً ، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه .

وليس حظ هذا المذهب منتهياً عند هذا الحد ، بل هو يجاوزه إلى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً ؛ فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . وهم قد ينتهون إلى الشك فى أشياء لم يكن يباح الشك فيها . وهم بين اثنتين . إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه

فيريحوا ويستريحوا ، وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه ، فيتعرضوا لما ينبغي أن يتعرض له العلماء من الأذى ، ويحتملوا ما ينبغي أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين.

ولست أزعم أنى من العلماء ، ولست أتمدح بأنى أحب أن أتعرض للأذى. وربما كان من الحق أنى أحب الحياة الهادئة المطمئنة ، وأريد أن أتذوق لذات العيش فى دعة ورضا . ولكنى مع ذلك أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهى إليه بعد البحث والتفكير ؛ ولا أكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عنى أو سخطهم على حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون . وإذن فلأعتمد على الله ، ولأحدثك به فى صراحة وأمانة وصدق ، ولأتجنب فى هذا الحديث هذه الطرق التى يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس ما لم يألفوا فى رفق وأناة وشىء من الاحتياط كثير .

فأول شىء أفجؤك به فى هذا الحديث هو أنى شككت فى قيمة الأدب الجاهلى وألححت فى الشك، أو قل ألحّ علىّ الشك ، فأخذت أبحث وأفكر ، وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهى بى هذا كله إلى شىء إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين .ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية فى شىء ، وإنما هى منحولة بعد ظهور الإسلام ، فهى إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . ولا أكاد أشك فى أن ما بقى من الأدب الجاهلى الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شىء ولا ينبغى الاعتماد عليه فى استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى . وأنا أقدر النتائج الخطيرة لهذه النظرية ، ولكنى مع ذلك لا أتردد فى إثباتها وإذاعتها ، ولا أضعف عن أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرؤه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس فى شىء ، وإنما هو نحل الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين .

وأنا أزعم مع هذا كله أن العصر الجاهلى القريب من الإسلام لم يضع ، وأنا

نستطيع أن نتصوره تصوراً واضحاً قويًّا صحيحاً ، ولكن بشرط ألا نعتمد على الشعر ، بل على القرآن من ناحية ، والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى .

وستسألني : كيف انتهى بي البحث إلى هذه النظرية الخطيرة ؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب إلا لأجيبك عنه . ولأجل أن أجيبك عليه إجابة مقنعة يجب أن أتحدث إليك فى طائفة مختلفة من المسائل ، وسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهى كلها إلى نتيجة واحدة هي هذه النظرية التي ذكرتها منذ حين . يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الإسلام ووقوف حركة الفتح ، وما بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة . ويجب أن أحدثك عن حال أولئك الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح فى بلاد الفرس وفى الشام والجزيرة والعراق ومصر ، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة . ويجب أن أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن اليهود فى بلاد العرب قبل الإسلام وبعده ، وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربى من صلة . ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار فى بلاد العرب قبل الإسلام وما أحدثت من تأثير فى حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله وبين الأدب العربى والشعر العربى من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت فى حياة العرب قبل الإسلام وكان لها أثر قوى جدًّا فى الأدب العربى الجاهلى وفى الأدب العربى الذى نحل وأضيف إلى الجاهليين . وهذه المباحث التى أشرت إليها ستنتهى كلها إلى تلك النظرية التى قدمتها ، وهى أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلى ليست من الجاهلية فى شىء .

ولكنى مع ذلك لم أقف عند هذه المباحث ؛ لأنى لم أقف عندها فيما بينى وبين نفسى بل جاوزتها . وأريد أن أجاوزها معك إلى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها . ذلك هو

البحث الفنى واللغوى . فسينتهى بنا هذا البحث إلى أن هذا الشعر الذى ينسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء ، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن . نعم ! وسينتهى بنا هذا البحث إلى نتيجة غريبة ، وهى أنه لا ينبغى أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وإنما ينبغى أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله . أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شىء ، ولا ينبغى أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث . فهى إنما تكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه .

فإذا انتهينا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة ، هى هذه النظرية التى قدمتها ، فستجتهد فى أن نبحث عما يمكن أن يكون أدباً جاهلياً حقاً . وأنا أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر ، وبأنى أشك شكاً شديداً فى أنه قد ينتهى بنا إلى نتيجة مرضية . ومع ذلك فسنحاوله .

٢ ــ منهج البحث

أحب أن أكون واضحاً جلياً ، وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتحملوا ويذهبوا مذاهب مختلفة فى النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التى أرمى إليها . أريد أن أريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب ، وأن أريح نفسى من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج إلى مناقشة . أريد أن أقول إنى سأسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه « ديكارت » للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث ، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة

الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً. والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذى سخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء فى أدبهم والفنانين فى فنونهم ، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث .

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل ، وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً .

نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية ؛ يجب ألا نتقيد بشىء ولا نذعن لشىء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح . ذلك أنا إذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف ، وسنغل عقولنا بما يلائمها . وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أفسد علم القدماء شىء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب ، فلم يبرأ علمهم من الفساد ؛ لأن المتعصبين للعرب غلوا فى تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا فى تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً .

كان القدماء مسلمين مخلصين فى حب الإسلام ، فأخضعوا كل شىء لهذا الإسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمى ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يؤيد الإسلام ويعزه ويعلى كلمته ، فما لاءم مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً . أو كان القدماء

غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين فى قلوبهم مرض وفى نفوسهم زيغ ، فتأثروا فى حياتهم بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الإسلام ونحوا فى بحثهم نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الإسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة . ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم ، وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله المحدثون لا يتأثرون فى ذلك بقومية ولا عصبية ولا بما يتصل بهذا كله من الأهواء ، لتركوا لنا أدباً غير الأدب الذى نجده بين أيدينا ، ولأراحونا من هذا العناء الذى نتكلفه الآن ، ولكن هذه طبيعة الإنسان لا سبيل إلى التخلص منها . وأنت تستطيع أن تقول هذا الذى نقوله فى كل شىء . فلو أن الفلاسفة ذهبوا فى الفلسفة مذهب « ديكارت » منذ العصور الأولى ، لما احتاج « ديكارت » إلى أن يستحدث منهجه الجديد . ولو أن المؤرخين ذهبوا فى كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب « سينيوبوس » لما احتاج «سينيوبوس » إلى أن يستحدث منهجه فى التاريخ . وبعبارة أدنى إلى الإيجاز : لو أن الإنسان خُلق كاملا لما احتاج إلى أن يطمع فى الكمال .

فلندع لوم القدماء على ما تأثروا به فى حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم . ولنجتهد فى ألا نتأثر كما تأثروا ، وفى ألا نفسد العلم كما أفسدوه . ولنجتهد فى أن ندرس الأدب العربى غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمى والأدبى ، ولا وجلين حين ينتهى بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية . فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك فى أننا سنصل ببحثنا العلمى إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء . وليس من شك فى أننا سنلتقى أصدقاء سواء اتفقنا فى الرأى أو اختلفنا فيه ؛ فما كان اختلاف الرأى فى العلم سبباً من أسباب البغض ؛ إنما الأهواء والعواطف هى التى تنتهى بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء .

فأنت ترى أن منهج « ديكارت » هذا ليس خصباً فى العلم والفلسفة والأدب

فحسب ، وإنما هو خصب فى الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً . وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتما على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم ، بل هو حتم على الذين يقرءون أيضاً . وأنت ترى أنى غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرءوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرءون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرءوا هذه الفصول ؛ فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً .

٣ ــ مرآة الحياة الجاهلية

يجب أن تلتمس فى القرآن لا فى الأدب الجاهلى

على أنى أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربى القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئاً من اللذة فى أن يعتقدوا أن هناك أدباً جاهلياً يمثل حياة جاهلية انقضى عصرها بظهور الإسلام ، فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون ، ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون فى درسها ما يبتغون من لذة علمية وفنية . بل أنا أذهب إلى أبعد من هذا فأزعم أنى سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها إلى هذه الحياة الجاهلية ، أو بعبارة أصح : يصلون منها إلى حياة جاهلية لم يعرفوها ، إلى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التى يجدونها فى المطولات وغيرها مما ينسب إلى الشعراء الجاهليين . ذلك أنى لا أنكر الحياة الجاهلية ، وإنما أنكر أن يمثلها هذا الأدب الذى يسمونه الأدب الجاهلى . فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرئ القيس والنابغة والأعشى وزهير وقس بن ساعدة وأكثم بن صيفى لأنى لا أثق بما ينسب إليهم ، وإنما أسلك إليها طريقاً أخرى ، وأدرسها فى نص لا سبيل إلى الشك فى صحته ، أدرسها فى القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى ، ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه . أدرسها فى القرآن ، وأدرسها فى شعر هؤلاء الشعراء

الذين عاصروا النبي وجادلوه . وفى شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التى ألفها آباؤهم قبل ظهور الإسلام . بل أدرسها فى الشعر الأموى نفسه ؛ فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة فى الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية . فحياة العرب الجاهليين ظاهرة فى شعر الفرزدق وجرير وذى الرمة والأخطل والراعى أكثر من ظهورها فى هذا الشعر الذى ينسب إلى طرفة وعنترة وبشر بن أبى خازم .

قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية . وهذه القضية غريبة حين تسمعها ، ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلا . فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة ، هى هذه الصلة التى توجد بين الأثر الفنى البديع وبين الذين يُعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه . وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبى فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه . وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً كله على العرب ؛ فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر . إنما كان القرآن جديداً فى أسلوبه ، جديداً فيما يدعو إليه ، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون ولكنه كان كتاباً عربياً ؛ لغته هى اللغة الأدبية التى كان يصطنعها الناس فى عصره ، أى فى العصر الجاهلى . وفى القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية ، وفيه رد على اليهود ، وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على الصابئة والمجوس . وهو لا يرد على يهود فلسطين . ولا على نصارى الروم ، ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحدهم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم فى البلاد العربية نفسها . ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحوا فى سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة . .

أفترى أحداً يحفل بى لو أنى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه

الديانات التى لا يدينها أحد فى مصر ؟ ! ولكنى أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهود ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات ، ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء . ذلك لأنى أهاجم ديانات ممثلة فى مصر يؤمن بها المصريون وتحميها الدولة المصرية . وكذلك كانت الحال حين ظهر الإسلام : هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون ، وهاجم اليهودية فعارضه اليهود ، وهاجم النصرانية فعارضه النصارى . ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة ، وإنما كانت تقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنعة وبأس فى الحياة الاجتماعية والسياسية . أما وثنية قريش فقد أخرجت النبى من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه إلى الهجرة . وأما يهودية اليهود فقد ألبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ، ثم انتهت إلى الحرب والقتال . وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للإسلام إبان حياة النبى قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية . لماذا ؟ لأن البيئة التى ظهر فيها النبى لم تكن بيئة نصرانية ؛ إنما كانت وثنية فى مكة ويهودية فى المدينة . ولو ظهر النبى فى الحيرة أو فى نجران للقى من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقى من مشركى مكة ويهود المدينة .

وفى الحق أن الإسلام لم يكد يظهر على مشركى الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة إلى اصطدام مسلح ، أدرك النبى أوله وانتهى به الخلفاء إلى أقصى حدوده .

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات ، إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب ؛ فهو يبطل منها ما يبطل ، ويؤيد منها ما يؤيد . وهو يلقى فى ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس . وإذن فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية فى هذا الأدب الذى يضاف إلى الجاهليين ، ونتيجة البحث عنها فى القرآن .

فأما هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جافة

بريئة أو كالبريئة من الشعور الدينى القوى والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية . وإلا فأين تجد شيئاً من هذا فى شعر امرئ القيس أوطرفة أوعنترة ! أو ليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلى كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين !

وأما القرآن فيمثل لنا شيئاً آخر ، يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدال . فإذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغناء لجئوا إلى الكيد ، ثم إلى الاضطهاد ، ثم إلى إعلان الحرب التى لا تبقى ولا تذر .

أفتظن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحى فى سبيلها بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين؟ كلا ! كانت قريش متدينة قوية الإيمان بدينها ، ولهذا الدين وللإيمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت بما ضحت . وقل مثل ذلك فى اليهود ؛ وقل مثله فى غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبى عن دينهم .

فالقرآن إذن أصدق تمثيلا للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذى يسمونه الجاهلى . ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها ، وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجده فى هذا الشعر الجاهلى : يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن فى جهادها حظًّا عظيما . أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبى بقوة الجدال والقدرة على الخصام والشدة فى المحاورة ؟ . وفيم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون ؟ فى الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التى ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا لحلها : فى البعث ، فى الخلق ، فى إمكان الاتصال بين الله والناس ، فى المعجزة وما إلى ذلك .

أفتظن قوماً يجادلون فى هذه الأشياء جدالا يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة ، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين ؟ ! كلا ! لم يكونوا جهالا

ولا أغبياء ، ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ؛ وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء ، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة .

وهنا يجب أن نحتاط ؛ فلم يكن العرب كلهم كذلك ، ولا يمثلهم القرآن كلهم كذلك ؛ وإنما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وككثير من الأمم الحديثة منقسمين إلى طبقتين : طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكادون يكون لهم من هذا كله حظ .

القرآن شاهد بهذا . أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعة لسادتهم وزعمائهم لا جهاداً فى الرأى ولا اقتناعاً بالحق ، والذين سيقولون يوم يسألون : « ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » ؟ بلى ! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وإمعانهم فى الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التى تحمل على الإيمان والتدين . أليس هو الذى يقول : « الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله » ؟ أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الأعراب بالمال ؟ بلى ! فالقرآن إذن يمثل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة ، فيها الممتازون المستنيرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ فى استنارة وامتياز ، والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه ، والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحياناً .

والقرآن لا يمثل الأمة العربية متدينة مستنيرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلى فى درس الحياة العربية قبل الإسلام . فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الإسلام أمة معتزلة تعيش فى صحرائها لا تعرف العالم الخارجى ولا يعرفها العالم الخارجى . وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات ؛ فهم يقولون إن الشعر الجاهلى لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التى أثرت فى الشعر الإسلامى : لم يتأثر بحضارة الفرس والروم . وأنى له ذلك ! لقد كان يقال فى صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضرة . كلا ! القرآن يحدثنا بشيء غير هذا ، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على

اتصال بمن حولهم من الأمم ، بل كانوا على اتصال قوى قسمهم أحزاباً وفرقهم شيعاً . أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب إلى حزبين مختلفين : حزب يشايع أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ؟ أليس فى القرآن سورة تسمى « سورة الروم » تبتدئ بهذه الآيات :

« الٓمٓ غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون . فى بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء » ؟

لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلى معتزلين . فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادى بغيرهم من الأمم فى السورة المعروفة : « لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف » . وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم ، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

وسيرة النبى تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة . ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد ؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا إلى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر . فلم يكونوا إذن معتزلين ، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم . لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالا ولا غلاظاً ، ولم يكونوا فى عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى . كذلك يمثلهم القرآن ، بل هو يمثل من حياتهم وجهاً آخر ليس أقل خطراً من هذه الأوجه التى أشرنا إليها آنفاً . وقد تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة والحديثة أن يختصوه بحظ عظيم من العناية ؛ لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية كلها ، ذلك هو هذا الوجه الذى يمس حياة العرب الاقتصادية الداخلية ، والذى يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم وطوائفهم . فأنت تستطيع أن تقرأ امرأ القيس كله وغير امرئ القيس ، وأنت تستطيع أن تقرأ هذا الأدب الجاهلى كله دون أن تظفر بشىء ذى غناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم . فكما أنك عرفت من

القرآن وحده أن قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية وصلت بينهم وبين الأمم الأجنبية ، فستعرف من القرآن ، ومن القرآن وحده ، أن قد كانت للعرب فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت ظهور النبي ، لعل سوءها كان من الأشياء التي حببت الإسلام إلى قلوب ناس كثيرين منهم . فقد رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب إلى مستنيرين ممتازين من ناحية ، وإلى جهال مستضعفين من ناحية أخرى ، وقد رأيت أن هؤلاء الجهال المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع بين النبي وأعدائه . وأنت إذا قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب إلى فريقين آخرين : فريق الأغنياء المستأثرين بالثروة المسرفين في الربا ، وفريق الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن يقاوموا هؤلاء المرابين أو يستغنوا عنهم . وقد وقف الإسلام في صراحة وحزم وقوة إلى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين ، وناضل عنهم وذاد خصومهم والمسرفين في ظلمهم ، وسلك في هذا النضال والذياد مسالك مختلفة : سلك فيهما مسلك القوة والعنف حين حرّم الربا وألحّ في تحريمه ، ومثّل الذين يأكلون الربا بالذين يتخبطهم الشيطان من المس ، وأمر الذين آمنوا أن يتقوا الله ويذروا ما بقي من الربا ، وآذنهم بحرب من الله ورسوله إن لم يفعلوا . وسلك فيهما مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الأغنياء بالفقراء ، وضرب هذه الأمثال البينات يرغب بها أصحاب الأموال في البر بالفقراء والعطف عليهم ، وجعل الصدقة قرضاً يقدمه صاحبها إلى الله على أن يرد إليه مضاعفاً يوم القيامة . وسلك فيهما بينَ بينَ ، فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للأغنياء وسد لحاجة الفقراء .

أفتظن أن القرآن كان يعنى هذه العناية كلها بتحريم الربا والحث على الصدقة وفرض الزكاة لو لم تكن حياة العرب الاقتصادية الداخلية من الفساد والاضطراب بحيث تدعو إلى ذلك ؟ فالتمس لي هذا أو شيئاً كهذا في الأدب الجاهلي ، وحدثني أين تجد في هذا الأدب شعره ونثره ما يصور لك نضالا ما بين الأغنياء والفقراء . ومع ذلك فما هذا الأدب الذي لا يمثل فقر الفقير

وما يحمل صاحبه من ضر وما يعرّضه له من أذى ، والذى لا يمثل طغيان الغنى وإسرافه فى الظلم والبطش وامتصاص دماء المعدمين . ألم يكن بين هؤلاء العرب البائسين من انطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة السيئة المنكرة ؟ ألم يكن من هؤلاء العرب المسرفين فى الظلم من انطلق لسانه مرة بما يمثل كبرياءه وتسلطه على هؤلاء البائسين ؟ ثم لا يمثل القرآن هذه الناحية وحدها من الحياة الاقتصادية الداخلية ، وإنما يمثل ناحية أخرى أقوم وأعظم خطراً منها : يمثل هذه الناحية التى كنا ننتظر أن يمثلها الشعر لأنها خليقة به وتكاد تكون موقوفة عليه ، نريد هذه الناحية النفسية الخالصة ، هذه الناحية التى تظهر لنا الصلة بين العربى والمال ، هذه الناحية التى إن فكرنا فيها قليلا لم نلبث أن نتساءل عن هذا الشعر الجاهلى أصادق هو أم كاذب . فالشعر الجاهلى يمثل لنا العرب أجواداً كراماً مهينين للأموال مسرفين فى ازدرائها ؛ ولكن فى القرآن إلحاحاً فى ذم البخل وإلحاحاً فى ذم الطمع ؛ فقد كان البخل والطمع إذن من آفات الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى الجاهلية . ويكفى أن تقرأ هذه الآيات التى يأمر فيها القرآن برعاية اليتيم وينهى عن الإسراف فى ماله وعن ظلمه والبغى عليه، ويكفى أن تقرأ هذه الآية : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » لتشعر شعوراً قوياً بأن العرب فى الجاهلية لم يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجواداً متلفين للمال مهينين لكرامته ، وإنما كان منهم الجواد والبخيل ، وكان منهم المتلاف والحريص ،وكان منهم من يزدرى المال ومنهم من يزدرى الفضيلةوالعاطفة فى سبيل جمعه وتحصيله . وفى الحق أن العرب كانوا كذلك.وفى الحق أن هذا ملائم كل الملاءمة لما يمثله القرآن من حياة العرب المتحضرين فى مكة والمدينة ؛ فقد كانت التجارة قوام الحياة فى هاتين الحاضرتين . ومن ذكر التجارة فى الأمم القديمة فهو مضطر إلى أن يذكر معها الربا والبخل والطمع والظلم وهذه النقائص الفردية والاجتماعية التى تتصل بحب المال وجمعه ، والتى لا يظهر الأدب الجاهلى منها شيئاً . يدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت ممثلة فى مكة والمدينة والطائف ،

كما كانت ممثلة قبل ذلك فى أثينا وروما وقرطاجنة . بل يدل القرآن على أكثر من هذا ، يدل على أن الثورة التى جاء بها الإسلام لم تكن ثورة دين ليس غير ، وإنما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد .

والقرآن يمضي فى تمثيل هذه الناحية النفسية من تاريخ العرب إلى أبعد مدى . فانظر إليه كيف يدقق فى تنظيم الصلة بين الدائن والمدين ، فيأمر باللين وانتظار المعسر حتى يوسر . حتى إذا فرغ من هذا الأمر بالمعروف والحث على الرفق أخذ ينظم أمر المتقارضين فى دقة وحزم وعدل وحرص تنظيماً لا أعرف أبلغ منه فى تمثيل الصلة النفسية بين العرب والأموال : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً ، فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ، ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ، ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم . وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم » . سيقولون نظام جديد يشرعه الله الناس رفقاً بهم ورعاية لمصالحهم . لسنا ننكر ذلك ولا نرتاب فيه ، ولكن تحريم الربا كان نظاماً جديداً شرعه الله للناس رفقاً بهم ورعاية لمصالحهم ، وهو مع ذلك — أو قل وهو لذلك — كان ملائماً لحياتهم الاقتصادية ، محققاً لآمال كثير منهم ، رافعاً لكثير من الظلم . ولم يشرع الله هذه النظم إذا لم يكن يريد أن يزيل فساداً ويقرّ إصلاحاً ، وينظم الصلات بين الناس على

أحسن وجه ممكن وأكمله ؟

ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية إلى أشياء كنا ننتظر أن نراها فى الشعر الجاهلى أو نرى الإشارة إليها فيه لو أن له نصيباً من صحة وصدق . فهذا الشعر لا يعنى إلا بحياة الصحراء والبادية ، وهو لا يعنى بها إلا من نواح لا تمثلها تمثيلا تاماً . فإذا عرض لحياة المدر فهو يمسها مساً رفيقاً ولا يتغلغل فى أعماقها ، وما هكذا نعرف شعر الإسلام . ومن عجيب الأمر أنا لا نكاد نجد فى الشعر الجاهلى ذكر البحر أو الإشارة إليه فإذا ذكر فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل . فهل كان العرب فى الجاهلية يجهلون البحر حقاً ولا يصطنعونه فى مرافقهم ؟ أما القرآن فيمن على العرب بأن الله قد سخر لهم البحر ، وبأن لهم فى هذا البحر منافع كثيرة مختلفة أذكر منها الملاحة ؛ فالقرآن يذكر الجوارى المنشآت فى البحر كالأعلام ، وأذكر منها الصيد ، ففى القرآن منٌّ على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من البحر لحما طرياً . وأذكر منها استخراج اللؤلؤ والمرجان ، ففى القرآن ذكر صريح لهذا . ولست أذهب فى الغلو إلى أن أزعم أن قد كانت للعرب أساطيل وسفن للتجارة والحرب ، ولا إلى أن أزعم أنهم كانوا يتخذون من الصيد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدراً من مصادر الثروة الضخمة . ولكنى ألاحظ أن ذكر القرآن لهذا كله وامتنانه على العرب بهذا كله دليل قاطع على أن العرب لم يكونوا يجهلون هذا كله بل كانوا يعرفونه حق المعرفة وكانت حياتهم تتأثر به تأثراً قوياً ، وإلا فما عرض القرآن له وما أقام الحجة به عليهم . فأين تجد هذا أو شيئاً من هذا فى الشعر الجاهلى ؟

وأنا أستطيع أن أدع الحياة الاقتصادية وأعرض لغيرها من أنواع الحياة العربية فى الوبر والمدر ، فأبين لك أن القرآن يحدثنا من أمر هذه الحياة بما لا يحدثنا به هذا الأدب الجاهلى ، ويصور لنا من دقائقها ما لا يصور لنا هذا الأدب الجاهلى .

وإذا كان العرب أصحاب علم ودين ، وأصحاب ثروة وقوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة ، متأثرة بها مؤثرة فيها ، وأصحاب اقتصاد داخلى

وخارجي معقد ، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية . وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر فى أمة جاهلية همجية !

أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية فى القرآن أنفع وأجدى من التماسها فى هذا الأدب العقيم الذى يسمونه الأدب الجاهلى ! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين !

٤ ــ الأدب الجاهلى واللغة

على أن هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الأدب الجاهلى ، ولعله أبلغ فى إثبات ما نذهب إليه . فهذا الأدب الذى رأينا أنه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية فى العصر الذى يزعم الرواة أنه قيل فيه . والأمر هنا يحتاج إلى شىء من الروية والأناة . فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذى نجده فى المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه ، نريد بها الألفاظ من حيث هى ألفاظ تدل على معانيها ، تستعمل حقيقة مرة ومجازاً أخرى ، وتتطور تطوراً ملائماً لمقتضيات الحياة التى يحياها أصحاب هذه اللغة .

نقول إن هذا الأدب الجاهلى لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجتهد فى تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هى ، أو ماذا كانت فى العصر الذى يزعم الرواة أن أدبهم الجاهلى هذا قد ظهر فيه ؟ أما الرأى الذى اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون إلى قسمين : قحطانية منازلهم الأولى فى اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى فى الحجاز .

وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله ، فطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً ، كانوا يتكلمون لغة أخرى هى العبرانية أو الكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة ، فمحيت

لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة . وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم . وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية ، خلاصته أن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه إسماعيل بن إبراهيم[١] .

على هذا كله يتفق الرواة . ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبته البحث الحديث ، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهى العرب العاربة) ولغة عدنان (وهى العرب المستعربة) . وقد روى عن أبى عمرو بن العلاء أنه كان يقول : « ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا »[٢] .

وفى الحق أن البحث الحديث[٣] قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التى كان يصطنعها الناس فى جنوب البلادالعربية ، واللغة التى كانوا يصطنعونها فى شمال هذه البلاد . ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف فى اللفظ وفى قواعد النحو والتصريف أيضاً . وإذن فلا بد من حل هذه المسألة .

إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة ، فكيف بعد ما بين اللغة التى كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التى كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما لغتان متمايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التى لا تقبل شكاً ولا جدالا ؟ الحق أن القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً فى تحديد ما ينبغى أن يفهم من لفظ العرب ، وفى تحديد

(١) انظر طبقات الشعراء لابن سلام صفحة ٤ طبعة ليدن .

(٢) انظر طبقات الشعراء لابن سلام صفحة ٤ .

(٣) نشرت كلية الآداب فى سنة ١٩٣٠ رسالة للأستاذ أغناطيوس غويدى بالعربية واللاتينية عنوانها « المختصر فى علم اللغة العربية الجنوبية القديمة » .

Summarium Grammatica veteris linguae Arabiscae merdionalis

يحسن أن يرجع إليه من أراد أن يلم بشىء من وجوه الخلاف والوفاق بين لغتى الشمال والجنوب فى جزيرة العرب .

ما ينبغى أن يفهم من لفظ اللغة العربية . وهذا الاضطراب ليس من شأنه أن يعين على التحقيق العلمى ولا أن يمكننا من أن نضع أمامنا — فى دقة وجلاء — المسألة التى يجب أن نعنى بحلها . فأما القدماء فقد كانوا يفهمون من لفظ العرب [1] سكان هذه البلاد العربية وإن لم يتفقوا فى تحديدها على ما يحدده الجغرافيون الحديثون اليوم . ولم يكونوا يفرقون بين سكان هذه البلاد فى التسمية وإنما كان أهل الجنوب عرباً وكان أهل الشمال عرباً ، ولم يكن ذلك شأن القدماء من العرب وحدهم وإنما كان شأن القدماء من اليونان والرومان ، فأهل اليمن عرب والأنباط عرب عند أولئك وهؤلاء . وأما المحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا ، ولكن عند فريق منهم ميلا ظاهراً إلى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلا أو كثيراً ، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ، ولكنهم يريدون أن يكون النبط عرباً وأن يكون البابليون فى عصرهم الأول عرباً . وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية . وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة : فحضارة النبط حضارة عربية ، وحضارة البابليين وتشريعهم من عهد حمورابى حضارة عربية وتشريع عربى . واللغة العربية تتسع وتضيق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق ، وبمقدار ما يتسع الجنس العربى نفسه ويضيق .

وليس يعنينى أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنهما فى التاريخ العربى وفى تاريخ الأمم السامية الأخرى التى يضيفها القدماء والمحدثون إلى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى ، وإنما يعنينى أن أوضح النتائج الخطيرة التى ينتجها هذا الخلط والاضطراب فى تاريخ اللغة العربية وآدابها . فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العربية التى نفهمها الآن من هذا اللفظ والتى نريد أن نؤرخها ونؤرخ آدابها ، ولغات هذه الأمم التى يعدها بعض القدماء والمحدثين عربية حيناً وغير عربية حيناً آخر . نعم ! كل هذه اللغات سامية ؛ وهى من هذه الناحية تتشابه فى كثير من الأصول تشابهاً يقوى

---

(١) انظر معجم البلدان لياقوت : « جزيرة العرب » .

مرة ويضعف أخرى . ولكن اللغة العبرانية سامية ، واللغة الفينيقية سامية ، ولغة الكلدانيين سامية ، واللهجات الآرامية كلها سامية ، وبينها وبين اللغة العربية من التشابه القوى حيناً والضعيف حيناً آخر مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابليين فى عصر حمورابى ولغة الحميريين والسبئيين والحبش والأنباط . وإذن فلم لا تكون العبرانية والسريانية الكلدانية ولهجات الآراميين كلها عربية كما كانت اللغات واللهجات الأخرى ؟

وإذا كانت اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن نتفق وأن نفهم من أصحاب هذا الرأى ما يريدون؛ فهم يضعون لفظ « العربى » موضع لفظ « السامى »، وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه إن أرادوا ، دون أن يمنعنا ذلك من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها ، وأن لكل منها خصائصها ومميزاتها ، وأن واحدة منها بعينها هى التى تعنينا ، وهى هذه اللغة الفصحى التى نجدها فى القرآن وفيما اتفقنا على أن نسميه أدباً عربيًّا . ومن الإسراف وازدراء العقل والعلم أن نطمئن — فى غير تحفظ ولا احتياط — لما كان القدماء قد اتفقوا عليه من أن العرب منقسمون إلى بائدة وباقية ، فالبائدة عاد وثمود وطسم وجديس والعماليق ومن إليهم ؛ والباقية تنقسم إلى عاربة ومستعربة ، فالعاربة قحطان والمستعربة عدنان — نقول من الإسراف أن نقبل هذا كله من غير نقد ولا احتياط ؛ فنحن لا نعرف من عاد وثمود إلا ما أخبرنا به القرآن، ونحن نجهل لغتهم جهلا تامًّا ، ولا نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر فى أمرها شيئاً . ونحن لا نعرف طسماً ولا جديساً ولا العماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلا ولا كثيراً . وقد سبقنا القدماء من علماء المسلمين إلى رفض ما روى لعاد وثمود وطسم وجديس والعماليق من شعر ونثر وخبر ، حاشى هذه الأخبار التى ألم بها القرآن إلماماً للعظة والعبرة .

وإذن فكل هذه الأمم والقبائل ولغاتها لا تصلح موضوعاً للعلم ولا للبحث ؛ لأننا نجهلها الجهل كله ولا نعرف منها إلا أسماءها ، بل نحن لا نعرف علام تدل هذه الأسماء دلالة دقيقة محققة . ولكن الأمر ليس كذلك فى قحطان وفى

عدنان ؛ فهما شعبان عرفهما التاريخ ووصلت إلينا عنهما نصوص لا تقبل شكاً ولا جدالا. ونحن نستطيع أن ندرس هذه النصوص درساً علمياً ، ونستخلص من هذا الدرس النتائج المختلفة فى اللغة والأدب والتاريخ . وإذن فموقفنا بإزاء هذين الشعبين مخالف كل المخالفة لموقفنا بإزاء عاد وثمود وطسم وجديس . وقد رأيت أن القدماء من المسلمين كانوا يقفون من هذين الشعبين موقفين متناقضين ، فكانوا يرون من ناحية أن شعب قحطان هو الشعب العربى حقاً ، وأن شعب عدنان قد تعلم منه العربية واكتسبها اكتساباً . وكانوا يرون من ناحية أخرى أن لغة قحطان ليست هى لغة عدنان ، وأن لسان قحطان ليس هو لسان عدنان . ولم يحاول القدماء أن يعرفوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس ، وإنما مضوا على ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية ، ومن أن للعدنانية شعراء وخطباء وللقحطانية كذلك شعراء وخطباء ، ومن أن لغة أولئك وهؤلاء واحدة هى لغة القرآن وإن كانت لغة قحطان ليست لغة عدنان وإن كان لسان قحطان ليس لسان عدنان . وقد أراد الله فوفق العلماء المحدثون لاستكشاف اللغة القحطانية،أو قل لاستكشاف اللغات القحطانية من حميرية وسبئية ومعينية ، وأراد الله أن يوفق هؤلاء العلماء لقراءة هذه اللغات كما قرءوا اللغة المصرية القديمة وكما قرءوا لغة البابليين والأشوريين ، وكما قرءوا طائفة أخرى من اللغات السامية . وأراد الله أن يعنى هؤلاء العلماء المحدثون بهذه اللغة الحميرية عناية لم تقدر لعلماء المسلمين فى القرن الأول والثانى للهجرة ، فيستنبطوا نحوها وصرفها ، ويقارنوا بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها . وكانت نتيجة هذا البحث الطويل والجد المتصل أن اللغة الحميرية شىء واللغة العربية الفصحى شىء آخر ، وأن هذه اللغة الحميرية أقرب إلى اللغة الحبشية القديمة منها إلى اللغة العربية ، متأثرة بنحو هذه اللغة الحبشية وصرفها أكثر من تأثرها بنحو عربيتنا الفصحى وصرفها . وليس هنا موضع القول المفصل فى هذا كله ؛ فإن للغة الحميرية علمها المستقل الذى ينبغى أن يرجع إليه من شاء التحقيق فى كتب المستشرقين الذين درسوا هذا

الموضوع وأتقنوه .

ولكن قوماً يأبون إلا أن تقام لهم الحجة ، ويعرض عليهم تفصيل الدليل ، وهم يغلون فى ذلك ويلجّون ويرون أن من التقصير أو العبث بالعقول أن يدّعى مدع أن اللغتين مفترقتان دون أن يدل على مواضع الفرق ، كأن من الحق علينا حين نعلن أن العربية شىء والعبرانية شىء آخر أن نقيم الدليل على هذا ، وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعى مثلا أن يعتز بنتائج البحث الطبيعى والكيميائى دون أن يدخل فى تفصيل الأدلة الطبيعية والكيميائية ، كأنه لا يصح لعالم أن يعتمد على نتائج البحث التى انتهى إليها الإخصائيون فى العلوم الأخرى .

هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطمئنوا إلى ما اطمأن إليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهرى بين العربية والحميرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو ، وإنما يريدون أن يقرءوا نصوصاً حميرية وأن يتبينوا بأنفسهم مواضع هذا الخلاف . وهم يجهلون أنا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الحميرية كما تركها أصحابها مكتوبة بخطها الحميرى فلن يجدوا سبيلا إلى أن يتقدموا فى قراءتها خطوة ، ولو نضعها بين أيديهم منقولة إلى الخط العربى فقد يقرءون من غير فهم فضلا عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف . وهم يجهلون أنا لو نترجم لهم ونضع أيديهم على هذه الفروق فقد نضيع كثيراً من الزمان والمكان فى غير حاجة ولا غناء . ولكنا على هذا كله نورد لهم بعض هذه النصوص على علاتها لعلهم يقرءون ويفهمون ويستنبطون ثم يقتنعون بما نزعم لهم من أن الصلة بين العربية والحميرية كالصلة بين العربية وأية لغة سامية أخرى . وليقرءوا هذا النص القريب السهل الذى أورده الأستاذ جويدى الكبير لتلاميذه فى الجامعة القديمة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والحميرية من القرب .

« وهبم وأخهو بنو كلبت هقنيو إل مقه ذهرن ذن مزندن حجن وقههمو بمسألهو لو فيهمو وسعدهمو نعمتم » .

قال الأستاذ جويدى فى تفسير هذه الكلمات :

(وهبم) أى وهاب اسم رجل ، والألف كثيراً ما تحذف من وسط الكلمة وآخرها فى الكتابة الحميرية وكذلك الواو والياء . أما الميم الأخيرة فهى بدل التنوين فى العربية .

(وأخهو) أى وأخوه ، ففيه واو حذفت قبل الهاء ، أما « هو » فى آخرها فهى بدل ضمير الغائب وهو « ه » فى العربية .

(بنو) كتب بالواو لأنه للقبيلة .

(كلبت) أى كلبة بالتاء المربوطة وليس فى الكتابة الحميرية تاء مربوطة وكلبة اسم قبيلة .

(هقنيو) أى أقنوا ومعناه أعطوا . والفعل الذى على وزن أفعل فى اللغة الحميرية تبدل همزته هاء ، والمعتل لا يحذف حرف العلة منه مع اتصاله بواو الجماعة .

(إل مقه) اسم إله من آلهتهم كان يعبد فى هران وفى أوام .

(ذهرن) أى ذو هران ، الواو حذفت من ذو ، والألف من هران . وذو بمعنى صاحب ، وهران موضع قال ياقوت إنه حصن ذمار باليمن .

(ذن) أى ذان وهو اسم إشارة زيدت النون فى آخره لتأكيد الإشارة وحذفت منه الألف كالعادة .

(مزندن) أى لوح وهو لفظ حميرى .

(حجن) معناه لأن أو بسبب .

(وقههمو) أى أجابهم ، « وهمو » هو ضمير المفعول فى الجمع .

(بمسألهو) أى عن سؤاله .

(لوفيهمو) هو فعل لم يحذف منه حرف العلة كما فى هقنيو . ومعنى لوفيهمو أى سلمهم .

(وسعدهم) أى وساعدهم .

(نعمتم) أى نعمة والميم بدل التنوين .

وليقرءوا هذا النص الآخر الذى أورده الأستاذ جويدى نفسه لهذا الغرض بعينه :

« أخت أمهو وشفنرم بعلّى خمّن بخلف هجرن مريب شمّى وثنن لإل مقه بعل أو م حجن وقههمو بمسألهو لوفيهمو » .

وقال الأستاذ فى تفسير هذا النص :

(أخت أمهو) أى أخت أمه ، وهذا اسمها . و « هو » فى أمهو بدل الهاء فى الظربية .

(وشفنرم) علم وهو يقرب من الشنفرى .

(بعلّى) أى صاحبتى .

(خمّن) أى الخيمة ، فالياء محذوفة فى وسط الكلمة كما تقدم ، والنون الأخيرة بدل أل أداة التعريف .

(بخلف) أى وراء .

(هجران) أى مدينة ، ولذلك قيل لقاعدة البحرين هجر ، والنون فيها للإشارة .

(مريب) هى مدينة مأرب المعروفة فى اليمن ، وكان اسمها عند القدماء من اللاتين مريب وهو يطابق الاسم الحميرى .

(شمّى) أى وضعتا .

(وثنن) أى صنما ، والنون فيه للإشارة .

(لإل مقه) أى الإله الذى تقدم ذكره .

(بعل) أى صاحب .

(أوم) أى أوام ، وحذفت منه الألف كما تقدم ، وأوام بلد .

(حجن) أى لأن أو بسبب .

(وقههمو) أى أجابهم .

(بمسألهو) أى عن سؤاله .

(لو فيهمو) سلمهم .

ونظن أن هؤلاء لا يطلبون إلينا أن نتعمق فى تفسير هذين النصين وأشباههما واستخراج ما يمكن أن يستخرج منهما من الخلاف الجوهرى بين اللغتين العربية والحميرية فى مادة اللفظ وأصول النحو والصرف واتصال الجمل بعضها ببعض وما إلى ذلك مما يقارب أو يباعد بين اللغات . ونظنهم يرون معنا أننا بإزاء لغتين مختلفتين لا لغة واحدة . ونظنهم يشعرون بأن تقارب بعض الألفاظ وتشابه بعض القواعد ليس إلا كتقارب الألفاظ وتشابه القواعد بين عربيتنا الفصحى من ناحية والسريانية والعبرانية من ناحية أخرى .

ونحب بعد هذا أن يقرءوا ويفهموا ويفسروا هذا النص الذى نثبته لهم دون أن نفسره . فإن كانوا لا يزالون يرون أن الحميرية والعربية لغة واحدة فهم خليقون أن يفهموا هذا النص ويفسروه ؛ كما يفهمون ويفسرون شعر الجاهليين والإسلاميين من العرب ، وإلا فحجتنا ظاهرة ومذهبنا مستقيم :

« عبد كللم وشعنهوا ذولى بت اله
لعاد وبنيهمى هنام وهعل الهت قو لم
ناو وهشين بتهمو يرت بردا رحمن وصنا
بورخ ذخرق ذلثلثن وسبعى وخمس ما تم حيو(ل) » انتهى .

الأمر إذن أوضح وأبين من أن نبين القول فى تفصيله . فالقحطانية شىء والعدنانية شىء آخر ، والحميرية شىء والعربية شىء آخر . والذين يريدون تأريخ الآداب العربية لا يؤرخون الآداب الحميرية ، كما أنهم لا يؤرخون الآداب العبرانية أو السريانية .

وإذن فما خطب هؤلاء الشعراء الجاهليين الذين ينسبون إلى قحطان والذين كانت كثرتهم تنزل اليمن وكانت قلتهم من قبائل يقال إنها قحطانية قد هاجرت إلى الشمال ؟ ما خطب هؤلاء الشعراء وما خطب فريق من الكهان والخطباء يضاف إليهم نثر وسجع ، وكلهم يتخذ لشعره ونثره اللغة العربية الفصحى كما نراها فى القرآن ؟

أما أن هؤلاء الناس كانوا يتكلمون لغتنا العربية الفصحى ففرض لا سبيل

إلى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهلى ؛ فقد ظهر أنهم كانوا يتكلمون لغة أخرى ، أو قل لغات أخرى . فما يضاف إليهم من الشعر والنثر فى لغتنا الفصحى ، كما يضاف إلى عاد وثمود وطسم وجديس ومن إليهم من الشعر والنثر ، منحول متكلف لا سبيل إلى قبوله أو الاطمئنان إليه .

سيقولون : فلنسلم أن قد كانت للحميريين لغة أو لغات ، فما الذى يمنع أن يكونوا قد اتخذوا لغة العدنانية لغة أدبية لهم ينشئون فيها شعرهم ونثرهم الفنيين ؟ ونحن نقبل هذا الفرض على أنه حق لا يحتمل شكًّا ولا جدالا بعد ظهور الإسلام ؛ فقد كانت اللغة العربية الفصحى لغة هذا الدين الجديد ولغة كتابه المقدس ولغة حكومته الناشئة القوية ، فأصبحت لغة رسمية للعرب ثم أصبحت لغة أدبية لهم ، كما أصبحت بعد الفتح لغة رسمية ثم لغة أدبية للدول الإسلامية كلها ، وفيها من نعرف من الشعوب المختلفة والأجيال المتباينة ، وفيها من سبق العرب إلى حضارة باهرة وسلطان عظيم .

كانت اللغة العربية الفصحى إذن لغة أدبية للعرب وغير العرب بعد ظهور الإسلام ، فأما قبل ظهور الإسلام فقد نحب أن نتبين كيف استطاعت لغة العدنانية أن تكون لغة أدبية للقحطانية . ونحن نعلم أن السيادة السياسية والاقتصادية — التى من شأنها أن نفرض اللغة على الشعوب — قد كانت للقحطانيين دون العدنانيين . ونحن نعلم أن الحضارة التى من شأنها أن ترفع أمر اللغة وتفرضها على الشعوب كانت للقحطانية دون العدنانية . فما العلة إذن فى أن تفرض لغة قوم لا حظ لهم من سيادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم السادة وهم الساسة وهم المترفون وهم المتحضرون ؟ وكيف لم تفرض القحطانية لغتها على العدنانية ، والقحطانية — فيما يقول الرواة والمؤرخون — قد أذلت العدنانية وأخضعتهم لسلطانها : أخضعتهم لسلطانها المباشر فى اليمن كما أخضعتهم لسلطانها حين تسلط فريق منهم على أطراف العراق والشام ، تحت حماية الفرس والروم فيما يقول الرواة والمؤرخون ؟

أيريد أنصار القديم أن نفهم أن الله قد خص اللغة العربية الفصحى

بكرامة لم يخص بها لغة أخرى ، وجعل تفوقها على لغة السادة الساسة المترفين من قحطان ، وهى لغة قوم دونهم فى السيادة ، نوعاً من المعجزة قدمها بين يدى الإسلام ؟ فإن أرادوا هذا فنحن مستعدون أن نقبله منهم ونقره لهم ، ولكن على أنه فن من فنون الدعوة الدينية ، لا على أنه حقيقة من حقائق العلم .

ليس هناك سبيل إذن إلى أن نفهم أن القحطانية قد اتخذت لغة عدنان أداة لإظهار آثارها الأدبية : فكيف شعر شعراء قحطان وسجع كهانها وتكلم خطباؤها بلغة القرآن ؟ إنما فعلوا ذلك لأن ما يضاف إليهم من الشعر والسجع والنثر قد حمل عليهم بعد الإسلام حملا .

سيقولون : ولكنك تنسى أن فريقاً من هذه القحطانية قد هاجر إلى شمال البلاد العربية واستقر فيه وبعد عهده بموطنه القديم . فما الذى يمنع أن يكون هذا الفريق قد نسى لغته الأولى ، وتعلم لغة أهل الشمال ، واتخذها أداة للتخاطب وأداة لإظهار آثاره الأدبية ؟ ونحن نعلم أن الأزد قد استقرت فى مواطن مختلفة من شمال البلاد العربية ؛ وكان الأوس والخزرج فى المدينة ، وكانوا يتكلمون لغة العدنانية ولهم شعر صحيح قبل أيام النبى بلغة عدنان ؛ وقد كانت خزاعة قحطانية وكانت فى الحجاز وكانت تصطنع لغة عدنان ، وكذلك كانت قضاعة . وأكثر الشعراء القحطانيين الذين يروى لهم شعر جاهلى إنما كانوا من هذه القبائل ، وأكبر هؤلاء الشعراء هو امرؤ القيس الكندى ، وقد هاجرت قبيلته إلى نجد وتسلطت فيها ، وملك أبوه على بنى أسد وتزوج من تغلب ، فنشأ امرؤ القيس فى حجور العدنانية .

كل هذا يمكن أن يقال ، نستغفر الله ! بل كل هذ قد قيل بالفعل ، ولكنه يقوم على أساسين مختلفين لا نستطيع نحن ولا يستطيع عالم يقدر العلم حقه أن يقبلهما حتى يقوم عليهما الدليل العلمى البين : أحدهما النسب ؛ فكل ما نعرفه هو أن هذه القبائل كانت تسمى قحطانية وتنسب نفسها إلى قحطان ، على أنها كانت تتردد فى ذلك أحياناً فتنتسب إلى عدنان . ولكن من الذى يستطيع أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقاً أو عدنانية

حقاً دون أن يأتى بالبرهان على صدق هذه الدعوى ؟ ! أوَ نستطيع أن نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطرواديين هاجروا من طروادة إلى إيطاليا بعد أن انتصر اليونان على بريام ؟ أوَ نستطيع أن نصدّق زاعماً يزعم لنا الآن مثلا أن الشعب البريطانى إنما هو شعب إسرائيلى هاجر إلى البلاد البريطانية ؟ وما قيمة هذه الأحاديث التى يتكلفها القصاص وأصحاب الأغراض والأهواء للذة والمنفعة ؟ !

الثانى : هذه الهجرة التى يقولون إن فريقاً من عرب اليمن قد اضطر إليها اضطراراً بعد حادثة سيل العرم . ولكن من الذى يستطيع أن يثبت لنا الآن أن هذه الهجرة حق لا شك فيه ؛ فهى من أحاديث القصاص إلى أن تقوم عليها الأدلة العلمية . نعم ! ذكر القرآن سيل العرم ، وأثبت البحث الحديث أن قد كان سيل العرم . وذكر القرآن أن هذا السيل قد تمزقت له سبأ كل ممزق ، ولم يزد القرآن على هذا ، فلم يحدد تاريخ سيل العرم ، ولم يقل كيف مزقت سبأ كل ممزق ، ولم يسم لنا القبائل السبئية التى مزقت ، ولم يبين لنا المواطن التى هاجرت إليها ، ولم تستكشف بعد نصوص تسمى هذه القبائل أو تدل على هذه المواطن . وإذن فنحن لا نسرف ولا نغلو ولا نتجاوز العلم ولا القرآن حين نعلن فى صراحة وقوة أن هجرة هذه القبائل بعينها إلى هذه المواطن بعينها تكلف كان بعد الإسلام ، واستغل فيه القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالا لأسباب سياسية يعرفها أقل الناس إلماماً بالصلة بين القحطانية والمضرية بعد ظهور الإسلام .

نحن إذن لا نقبل هذا الفرض لأننا لا نقبل صحة النسب ، ولا نطمئن إلى هذه الهجرة . مع ملاحظة أن هذا كله لو سلمناه لانتهى إلى نظرية غريبة تعكس نظرية القدماء عكساً تامًّا ، وهى أن العرب العاربة هم عدنان ، وأن العرب المستعربة هم قحطان ، وأن القحطانية تعلمت العربية من أبناء إسماعيل بعد أن كانت الإسماعيلية قد تعلمت العربية من أبناء قحطان ، وأن أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه امرؤالقيس بن حجر لا إسماعيل بن إبراهيم .

ونحن لا نشك فى أن العرب العاربة إنما هم العدنانيون ، وفى أن العرب المستعربة إنما هم القحطانيون ، ولكنهم استعربوا بعد الإسلام لا قبله .

وإذن فمن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذى يدل عليه لفظ « اللغة العربية الفصحى » أن يعتمدوا فى هذا التحديد على الموطن الجغرافى لا على الأنساب والأساطير . والموطن الجغرافى للعدنانيين هو شمال البلاد العربية والحجاز ونجد منه خاصة . فنحن إذا ذكرنا العدنانية فإنما نريد سكان هذا الإقليم من بلاد العرب ، دون أن يكون هذا تسليماً منا بصحة هذه الأنساب التى تنتهى إلى عدنان . ونحن إذا ذكرنا القحطانية فإنما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية ، دون أن يكون هذا قبولا منا لهذه الأنساب التى تنتهى إلى قحطان .

ونحن إذن بإزاء لغتين : إحداهما كانت قائمة فى الشمال وهى التى نريد أن نؤرخ آدابها ؛ والأخرى كانت قائمة فى الجنوب وهى التى تمثلها النصوص الحميرية والسبئية والمعينية . ونحن لا نسرف ولا نشتط حين ننكر ما يضاف إلى أهل الجنوب من شعر وسجع ونثر قيل بلغة أهل الشمال قبل الإسلام .

٥ ـ الشعر الجاهلى واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلى القحطانى إلى الشعر الجاهلى العدنانى نفسه . فالرواة يحدثوننا أن الشعر تنقل فى قبائل عدنان[١] : كان فى ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم ؛ فظل فيها إلى ما بعد الإسلام أى إلى أيام بنى أمية حين نبغ الفرزدق وجرير .

ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين ؛ لأننا لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أى لأننا ننكر أو نشك ، على أقل تقدير ، شكاً قوياً فى قيمة هذه الأسماء التى تسمى بها القبائل ،

(١) طبقات ابن سلام طبعة ليدن ص ١٣ . والعمدة طبعة القاهرة ج ١ ص ٥٤ .

وفى قيمة الأنساب التى تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل ؛ ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقين .

ولكن مسألة النسب وقيمته مسألة لا تعنينا الآن ، فلندعها إلى حيث نعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها . وقد بينا رأينا فيها بياناً مجملا فى « ذكرى أبى العلاء »[1] . إنما المسألة التى تعنينا الآن وتحملنا على الشك فى قيمة هذه النظرية « نظرية تنقل الشعر فى قبائل عدنان قبل الإسلام » مسألة فنية خالصة . فالرواة مجمعون[2] على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتهم قبل ظهور الإسلام ، ولا سيما إذا صحت النظرية التى أشرنا إليها آنفاً وهى نظرية العزلة العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات .

فإذا صح هذا كله كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها فى الكلام ، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات فى شعر هذه القبائل الذى قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة . ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك فى الشعر العربى الجاهلى . فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطولات أو المعلقات التى يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلى الصحيح ، فسترى أن فيها مطولة لامرئ القيس وهو من كندة أى من قحطان ، وأخرى لزهير ، وأخرى لعنترة ، وثالثة للبيد ، وكلهم من قيس ، ثم قصيدة لطرفة ، وقصيدة لعمرو بن كلثوم ، وقصيدة أخرى للحارث بن حلزة وكلهم من ربيعة .

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشىء يشبه أن

---

(١) صفحة ١٢٦ الطبعة الثانية . (٢) انظر المزهر للسيوطى ؛ النوع التاسع إلى آخر النوع الثالث عشر ص ٩١ — ١١٧ ج ١ طبعة القاهرة ١٢٨٢ هـ .

يكون اختلافاً فى اللهجة أو تباعداً فى اللغة أو تبايناً فى مذهب الكلام : البحر العروضى هو هو ، وقواعد القافية هى هى ، والألفاظ مستعملة فى معانيها كما تجدها عند شعراء المسلمين ، والمذهب الشعرى هو هو .

كل شىء فى هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر فى شعر الشعراء تأثيراً ما . فنحن بين اثنتين : إما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان لا فى اللغة ولا فى اللهجة ولا فى المذهب الكلامى ، وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها بعد الإسلام حملا . ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، ويثبته البحث الحديث .

وهناك شىء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذى تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هى لغة قريش ولهجتها ، لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات[1] فيه وتباينت تبايناً كثيراً ، جد القراء والعلماء المتأخرون فى ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علماً أو علوماً خاصة . ولسنا نشير هنا إلى هذه القراءات التى تختلف فيما بينها اختلافاً كثيراً فى ضبط الحركات سواء أكانت حركات بناء أو حركات إعراب . لسنا نشير إلى اختلاف القراء فى نصب « الطير » فى الآية « يا جبال أوبى معه والطير » أو رفعها ، ولا إلى اختلافهم فى ضم الفاء أو فتحها فى الآية : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ، ولا إلى اختلافهم فى ضم الحاء أو كسرها فى الآية : « وقالوا حجراً محجوراً » ، ولا إلى اختلافهم فى بناء الفعل للمجهول أو للمعلوم فى الآية : « غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » . لا نشير إلى هذا النحو من اختلاف الروايات فى القرآن ، فتلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من

---

(١) انظر الإتقان للسيوطى جزء ١ صفحة ٥٩ طبعة القاهرة ١٢٧٩ هـ .

النتائج إذا أتيح لنا أن ندرس تاريخ القرآن ، إنما نشير إلى اختلاف آخر فى القراءات يقبله العقل ، ويسيغه النقل ، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التى لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش ، فقرأته كما كانت تتكلم ، فأمالت حيث لم تكن تميل قريش ، ومدت حيث لم تكن تمد ، وقصرت حيث لم تكن تقصر ، وسكنت حيث لم تكن تسكن ، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفى ولا تنقل .

وهنا وقفة لا بد منها ، ذلك أن قوماً من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات السبع متواترة عن النبى نزل بها جبريل على قلبه ، فمنكرها كافر فى غير شك ولا ريبة . ولم يوفقوا لدليل يستدلون به على ما يقولون سوى ما روى فى الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام: « أنزل القرآن على سبعة أحرف » .

والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحى فى قليل ولا كثير ، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً ولا مغتمزاً فى دينه ، وإنما هى قراءات مصدرها اللهجات واختلافها ، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها، وقد جادلوا فيها بالفعل وتماروا وخطأ فيها بعضهم بعضاً ، ولم نعرف أن أحداً من المسلمين كفر أحداً لشىء من هذا . وليست هذه القراءات بالأحرف السبعة التى أنزل عليها القرآن[1] وإنما هى شىء وهذه الأحرف شىء آخر . فالأحرف : جمع حرف ، والحرف : اللغة ؛ فمعنى أنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أنزل على سبع لغات مختلفة فى لفظها ومادتها . يفسر ذلك القول ابن مسعود : إنما هو كقولك هلم وتعال وأقبل ، ويفسر ذلك قول أنس فى الآية « إن ناشئة الليل هى أشد وطأ وأصوب قيلا » أصوب وأقوم وأهدى واحد . ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود : «هل ينظرون إلا زقية واحدة» مكان «هل ينظرون إلا صيحة واحدة» .

(١) نقل السيوطى عن المزنى المرسى هذه الجملة التى لا تخلو من خطر وفكاهة مضحكة محزنة معاً وهى : « وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها (أى بالأحرف السبعة) القراءات السبع ، وهو جهل قبيح » — الإتقان الجزء الأول صفحة ٦٢ .

الأحرف إذن اللغات التى تختلف فيما بينها لفظاً ومادة . فأما هذه القراءات التى تختلف فى القصر والمد وفى الحركة والسكون وفى النقل والإثبات وفى حركات الإعراب ، فليست من الأحرف فى شىء ؛ لأنها اختلاف فى الصورة والشكل لا فى المادة واللفظ . وقد اتفق المسلمون على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، أى على سبع لغات مختلفة فى ألفاظها ومادتها . واتفق المسلمون على أن أصحاب النبى تماروا فى هذه الأحرف والنبى بين أظهرهم ، فنهاهم عن ذلك وألح فى نهيهم . فلما توفى النبى استمر أصحابه يقرءون القرآن على هذه الأحرف السبعة ، كل يقرئ على الحرف الذى سمعه من النبى ؛ فاشتد الخلاف والمراء فى ذلك حتى كادت الفتنة تقع بين الناس ولا سيما فى جيوش المسلمين التى كانت تغزو وترابط فى الثغور بعيدة عن مهبط الوحى ومستقر الخلافة . فرفع الأمر إلى عثمان ، فجزع له وأشفق أن يقع بين المسلمين من الاختلاف فى نص القرآن مثل ما وقع بين النصارى من الاختلاف فى نص الإنجيل ؛ فجمع لهم المصحف الإمام وأذاعه فى الأمصار ، وأمر بما عداه من المصاحف فمحى محواً .

وعلى هذا محيت من الأحرف السبعة ستة أحرف ، ولم يبق إلا حرف واحد هو هذا الذى نقرؤه فى مصحف عثمان ، وهو حرف قريش ، وهو الحرف الذى اختلفت لهجات القراء فيه : فمد بعضهم وقصر بعضهم ؛ وفخم فريق ورقق فريق ، ونقلت طائفة وأثبتت طائفة .

فأنت ترى أن هذه القراءات التى عرضنا لها إنما هى مظهر من مظاهر اختلاف اللهجات ، وأن تلك القراءات التى أنزل عليها القرآن إنما هى لغات محى منها ست وبقيت منها واحدة .

ولقد حاول بعض القراء والرواة أن يعينوا هذه اللغات التى أنزل عليها القرآن فقالوا : خمس من عجز هوازن واثنتان لقريش وخزاعة . ولكن الثقات لم يقبلوا هذا النحو من الكلام وأعرضوا عنه إعراضاً . وربما كان من الحق علينا أن نثبت فى هذا المكان النصوص التى تؤيد ما ذهبنا إليه وتبين أنا لم نتجاوز حدود الله ولم ننكر القراءات المتواترة ، وإنما هم قوم آخرون أضافوا

إلى الوحي ما ليس منه واستنزلوا من السماء شيئاً لم ينزل من السماء[1] .

ولعل خير ما نستطيع أن نثبت من النصوص فى هذا الموضوع ما قاله ورواه ابن جرير الطبرى فى تفسيره المعروف ؛ قال : « قال أبو جعفر : فإن قال لنا قائل : فإذا كان تأويل قول النبى صلى الله عليه وسلم " أنزل القرآن على سبعة أحرف " عندك ما وصفت بما عليه استشهدت ، فأوجدنا حرفاً فى كتاب الله مقروءاً بسبع لغات فتحقق بذلك قولك ، وإلا فإن لم تجد ذلك كذلك كان معلوماً بِعَدَمِكِهِ صحة قول من زعم أن تأويل ذلك أنه نزل بسبعة معان وهو الأمر ، والنهى ، والوعد ، والوعيد ، والجدل ، والقصص ، والمثل ، وفساد قولك ؛ أو تقول فى ذلك إن الأحرف السبعة لغات فى القرآن سبعة متفرقة فى جميعه من لغات أحياء من قبائل العرب مختلفة الألسن ، كما كان يقول بعض من لم يمعن النظر فى ذلك ، فتصير بذلك إلى القول بما لا يجهل فساده ذو عقل ولا يلتبس خطؤه على ذى لب . وذلك أن الأخبار التى بها احتججت لتصحيح مقالتك فى تأويل قول النبى صلى الله عليه وسلم " نزل القرآن على سبعة أحرف " هى الأخبار التى رويتها عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وأُبىّ بن كعب رحمة الله عليهم ، وعمن رويت ذلك عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنهم تماروا فى تلاوة بعض القرآن فاختلفوا فى قراءته دون تأويله وأنكر بعض قراءة بعض مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأه ما قرأ بالصفة التى قرأ ، ثم احتكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان من حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم أن صوّب قراءة كل قارئ منهم على خلافها قراءة أصحابه الذين نازعوه فيها ، وأمر كل امرئ منهم أن يقرأ كما علم ، حتى خالط قلب بعضهم الشك فى الإسلام لما رأى من تصويب رسول الله صلى الله عليه

(١) لخص السيوطى فى كتاب الإتقان آراء العلماء فى معنى الحديث : «أنزل القرآن على سبعة أحرف» ، فى فصل يحسن برجال الدين من الأزهريين أن يقرءوه ويتدبروه ؛ فقد يكون فهمه أيسر عليهم من فهم النصوص التى ننقلها عن الطبرى ؛ لأن السيوطى كان يكتب باللغة التى لا تزال تفهم فى الأزهر إن صدق ظننا . انظر الإتقان جزء ١ من صفحة ٥٦ إلى ٦٣

وسلم قراءة كل قارئ منهم على اختلافها . ثم جلاه الله عنه ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . فإن كانت الأحرف السبعة التى نزل بها القرآن عندك كما قال هذا القائل متفرقة فى القرآن مثبتة اليوم فى مصاحف أهل الإسلام ، فقد بطلت معانى الأخبار التى رويتها عمن رويتها عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم اختلفوا فى قراءة سورة من القرآن فاختصموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر كلا أن يقرأ كما علم : لأن الأحرف السبعة إذا كانت لغات متفرقة فى جميع القرآن فغير موجب حرف من ذلك اختلافاً بين تاليه ، لأن كل تال فإنما يتلو ذلك الحرف تلاوة واحدة على ما هو به فى المصحف وما أنزل . وإذا كان ذلك بطل وجه اختلاف الذين روى عنهم أنهم اختلفوا فى قراءة سورة ، وفسد معنى أمر النبى صلى الله عليه وسلم كل قارئ منهم أن يقرأه على ما علم ؛ إذ كان لا معنى هنالك يوجب اختلافاً فى لفظ ولا افتراقاً فى معنى . وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلاف بين القوم والمعلم واحد والعلم واحد غير ذى أوجه ؟! وفى صحة الخبر عن الذين روى عنهم الاختلاف فى حروف القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنهم اختلفوا وتحاكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك على ما قد تقدم وصفناه أبين الدلالة على فساد القول بأن الأحرف السبعة إنما هى أحرف سبعة متفرقة فى سور القرآن لا أنها لغات مختلفة فى كلمة واحدة باتفاق المعانى ، مع أن المتدبر إذا تدبر قول هذا القائل فى تأويله قول النبى صلى الله عليه وسلم : "أنزل القرآن على سبعة أحرف" وادعائه أن معنى ذلك أنها سبع لغات متفرقة فى جميع القرآن ثم جمع بين قيله ذلك واعتلاله لقيله ذلك بالأخبار التى رويت عمن روى ذلك عنه من الصحابة والتابعين أنه قال هو بمنزلة قولك : تعال وهلم وأقبل ، وأن بعضهم قال هو بمنزلة قراءة عبد الله "إلا زقية" هى فى قراءتنا "إلا صيحة" وما أشبه ذلك من حججه ، علم أن حججه مفسدة فى ذلك مقالته ، وأن مقالته فيه مضادة حججه ؛ لأن الذى نزل به القرآن عنده إحدى القراءتين : إما صيحة

وإما زقية ، وإما تعال أو أقبل أو هلم ، لا جميع ذلك ، لأن كل لغة من اللغات السبع عنده ، فى كلمة أو حرف من القرآن غير الكلمة أو الحرف الذى فيه اللغة الأخرى . وإذا كان ذلك كذلك بطل اعتلاله لقوله بقول من قال : ذلك بمنزلة هلم وتعال وأقبل ؛ لأن هذه الكلمات هى ألفاظ مختلفة يجمعها فى التأويل معنى واحد ؛ وقد أبطل قائل هذا القول الذى حكينا قوله اجتماع اللغات السبع فى حرف واحد من القرآن ؛ فقد تبين بذلك إفساد حجته لقوله بقوله ، وإفساد قوله بحجته ، فقيل له ليس القول فى ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفت ، بل الأحرف السبعة التى أنزل الله بها القرآن هن لغات سبع فى حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ واتفاق المعانى كقول القائل : هلم وأقبل وتعال وإلىّ وقصدى ونحوى وقربى ونحو ذلك مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعانى وإن اختلفت بالبيان به الألسن ، كالذى روينا آنفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمن روينا عنه من الصحابة أن ذلك بمنزلة قولك : هلم وتعال وأقبل وقوله "ما ينظرون إلا زقية" و"إلا صيحة" . فإن قال : فى أى كتاب الله نجد حرفاً واحداً مقروءاً بلغات سبع مختلفات الألفاظ متفقات المعنى فنسلم لك صحة ما ادعيت من التأويل فى ذلك ؟ قيل : إنا لم ندّع أن ذلك موجود اليوم ، وإنما أخبرنا أن معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم "أنزل القرآن على سبعة أحرف" على نحو ما جاءت به الأخبار التى تقدم ذكرها وهو ما وصفنا دون ما ادعاه مخالفونا فى ذلك للعلل التى قد بينا . فإن قال : فما بال الأحرف الأخر الستة غير موجودة إن كان الأمر فى ذلك على ما وصفت وقد أقرأهن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمر بالقراءة بهن ، وأنزلهن الله من عنده على نبيه صلى الله عليه وسلم أنسخت فرفعت ؟ فما الدلالة على نسخها ورفعها ؟ أم نسيتهن الأمة ؟ فذلك تضييع ما قد أمروا بحفظه ، أم ما القصة فى ذلك ؟ قيل له : لم تنسخ فترفع ، ولا ضيعتها الأمة وهى مأمورة بحفظها ، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت فى قراءته وحفظه بأى تلك الأحرف السبعة شاءت ؛ كما أمرت ؛ إذا هى حنثت فى يمين وهى

موسرة ، أن تكفر بأى الكفارات الثلاث شاءت : إما بعتق أو إطعام أو كسوة فلو أجمع جميعها على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها التكفير بأى الثلاث شاء المكفر كانت مصيبة حكم الله مؤدية فى ذلك الواجب عليها من حق الله . فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخيرت فى قراءته بأى الأحرف السبعة شاءت ، فرأت ، لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد ، قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية ، ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما أذن له فى قراءته . فإن قال : وما العلة التى أوجبت عليها الثبات على حرف واحد دون سائر الأحرف الستة الباقية ؟ قيل : حدثنا أحمد بن عبدة الضبي قال : حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن عمارة بن غزية عن ابن شهاب عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه زيد قال : لما قتل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمامة دخل عمر ابن الخطاب على أبى بكر رحمه الله فقال : إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمامة تهافتوا تهافت الفراش فى النار ، وإنى أخشى ألا يشهدوا موطناً إلا فعلوا ذلك حتى يقتلوا وهم حملة القرآن فيضيع القرآن وينسى ، فلو جمعته وكتبته . فنفر منها أبو بكر وقال : أفعل ما لم يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . فتراجعا فى ذلك . ثم أرسل أبو بكر إلى زيد بن ثابت . قال زيد : فدخلت عليه وعمر محزئل ، فقال لى أبو بكر : إن هذا قد دعانى إلى أمر فأبيت عليه ، وأنت كاتب الوحى ، فإن تكن معه اتبعتكما ، وإن توافقنى لا أفعل . قال : فاقتص أبو بكر قول عمر وعمر ساكت ، فنفرت من ذلك وقلت : نفعل ما لم يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . إلى أن قال عمر كلمة : وما عليكما لو فعلتما ذلك ؟ قال : فذهبنا ننظر ، فقلنا لا شيء والله ، ما علينا فى ذلك شيء . قال زيد : فأمرنى أبو بكر فكتبته فى قطع الأدم وكسر الأكتاف والعسب ، فلما هلك أبو بكر وكان عمر ، كتب ذلك فى صحيفة واحدة فكانت عنده ، فلما هلك كانت الصحيفة عند حفصة زوج النبى صلى الله عليه وسلم . ثم إن حذيفة بن اليمان قدم عن غزوة كان غزاها فى فرج

إرمينية ، فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان فقال : يا أمير المؤمنين ، أدرك الناس . فقال عثمان : وما ذاك ؟ قال : غزوت فرج إرمينية ، فحضرها أهل العراق وأهل الشام ، فإذا أهل الشام يقرءون بقراءة أبيّ بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق فتكفرهم أهل العراق ، وإذا أهل العراق يقرءون بقراءة ابن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فتكفرهم أهل الشام ؛ قال زيد : فأمرني عثمان بن عفان أن أكتب له مصحفاً ، وقال : إني مدخل معك لبيباً فصيحاً ، فما اجتمعتما عليه فاكتباه ، وما اختلفتما فيه فارفعاه إليّ . فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص . قال : فلما بلغا "إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت" قال زيد فقلت "التابوه" وقال أبان بن سعيد "التابوت" ، فرفعنا ذلك إلى عثمان فكتب "التابوت" . قال : فلما فرغت عرضته عرضة فلم أجد فيه هذه الآية " من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه " إلى قوله " وما بدلوا تبديلا" . قال: فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الأنصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، حتى وجدتها عند خزيمة بن ثابت فكتبتها . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين " لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم . . . " إلى آخر السورة ؛ فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الأنصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، حتى وجدتها مع رجل آخر يدعى خزيمة أيضاً ، فأثبتها في آخر "براءة" ، ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً ، ثم أرسل عثمان إلى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة وحلف لها ليردنها إليها . فأعطته إياها ، فعرض المصحف عليها فلم يختلفا في شيء فردها إليها ، وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف ، فلما ماتت حفصة أرسل إلى عبد الله بن عمر في الصحيفة بعزمة فأعطاهم إياها فغسلت غسلا »(١) .

وانظر إلى الطبرى كيف يذود عن موقف عثمان بإزاء هذه الأحرف الستة

---

(١) الطبرى ج ١ ص ١٨ — ٢١ طبع بولاق .

التى محاها رحمة بالمسلمين وإشفاقاً عليهم أن يتورطوا فى الخلاف والمراء فيما لا ينبغى فيه خلاف ولا مراء . ثم قال بعد كلام كثير قيم فى هذا المعنى :

« فإن قال بعض من ضعفت معرفته : وكيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمرهم بقراءتها ؟ قيل: إن أمره إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض . وإنما كان أمر إباحة ورخصة ؛ لأن القراءة بها لو كانت فرضاً عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الأحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الأمة ؛ وفى تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على أنهم كانوا فى القراءة بها مخيرين بعد أن يكون فى نقله القرآن من الأمة من تجب بنقله الحجة ببعض تلك الأحرف السبعة . فإذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله ، بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا ؛ إذ كان الذى فعلوا من ذلك كان هو النظر للإسلام وأهله ، فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا إلى الجناية على الإسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك (١) » .

وانظر إلى هذا النص الذى يقطع كل خصومة فى هذه القراءات التى عرضنا لها ، وقلنا إن مصدرها اختلاف اللهجات ، قال الطبرى :

« فأما ما كان من اختلاف القراءة فى رفع حرف وجره ونصبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم " أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف " بمعزل ؛ لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة فى قراءته بهذا المعنى يوجب المراء به كفر الممارى به فى قول أحد من علماء الأمة . وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذى تنازع فيه المتنازعون إليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية ، على ما قد قدمنا ذكرها فى أول هذا الكتاب »(٢) .

---

(١) الطبرى ج ١ ص ٢٢ .
(٢) الطبرى ج ١ ص ٢٣ .

فلندع هذا الاستطراد ، ولنمض فيما كنا فيه نقول : إن هذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم فى الشعر : فى أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام .

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات ، وإذا لم يكن نظم القرآن ، وهو ليس شعراً ولا مقيداً بما يتقيد به الشعر ، قد استطاع أن يستقيم فى الأداء لهذه القبائل ، فكيف استطاع الشعر ، وهو مقيد بما تعلم من القيود ، أن يستقيم لها ؟ وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها فى وزن الشعر وتقطيعه الموسيقى ، أى كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف فى اللهجة ، وبين الأوزان الشعرية التى كانت تصطنعها القبائل ؟

ستقول : ولكن اختلاف اللهجات كان قائماً بعد القرآن . وليس من شك فى أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الإسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات ، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد الإسلام ، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه فى العصر الجاهلى .

ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الإسلام . ولست أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكنى أظن أنك تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الإسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها ، وتقيدت للأدب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت فى لغتها الخاصة ، أى إن الإسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هى لغة قريش . فليس غريباً أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة فى شعرها ونثرها ، فى أدبها بوجه عام . فلم يكن التميمى أو القيسى حين يقول الشعر فى الإسلام يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها ، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها . ومثل ذلك واضح فى غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة ؛ كان للدوريين من اليونان شعرهم الدورى وأوزانهم الدورية ،

وكان لليونيين شعرهم اليونى وأوزانهم اليونية . ثم لما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر اليونى والأوزان اليونية والنثر الأتيكى، وأصبح الدوريون إذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع فى أثينا من مناهج النظم والنثر ، ويصطنعون اللغة اليونية التى هذبها مذهب الأثينيين فى الكلام ؛ فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم إلى لغة الأثينيين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم[1]. وكذلك فعل العرب بعد الإسلام : عدلوا فى لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهجتها . والأمر كذلك فى الأمم الحديثة الكبرى ذات الأقاليم المتنائية والأطراف المتباعدة والتكوين الجنسى المعقد . ولست أضرب لذلك إلا مثلا واحداً حيًّا هو فرنسا . ففى فرنسا إلى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية لها نحوها ولها قوامها الخاص ولها شعرها ؛ ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن يظهروا آثاراً أدبية أو علمية قيمة يعدلون عن لغتهم الإقليمية إلى اللغة الفرنسية . وقليل جدًّا من بينهم من يذهب مذهب « ميسترال » فيكتب فى لغته الإقليمية الخاصة .

وأنا أشعر بالحاجة إلى أن أضرب مثلا آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربى ؛ لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب، ذلك أن فى لغتنا المصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول ، فلأهل مصر العليا لهجاتهم ، ولأهل مصر الوسطى لهجاتهم ، ولأهل القاهرة لهجتهم ، ولأهل مصر السفلى لهجاتهم ، وهناك اتفاق مطرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر فى لغتهم العامية ، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا ، وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا . وهذا ملائم لطبيعة الأشياء . فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة فى الكلام . ومع هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبى أو نكتب النثر الأدبى والعلمى نعدل عن لغتنا ولهجتنا الإقليمية إلى هذه

---

(١) انظر تاريخ الآداب اليونانية تأليف ألفريد كروازيه وموريس كروازيه الجزء الأول صفحة ٣٤ إلى ٥٠ .

اللغة واللهجة التى عدل إليها العرب بعد الإسلام ، وهى لغة قريش ولهجة قريش ، أى لغة القرآن ولهجته .

* * *

فالمسألة إذن هى أن نعلم : أسادت لغة قريش ولهجتها فى البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها فى الشعر والنثر قبل الإسلام أم بعده ؟ أما نحن فنتوسط ونقول : إنها سادت قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسية الأجنبية التى كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الإسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكد تتجاوز الحجاز . فلما جاء الإسلام عمت هذه السيادة وسار سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الدينى والسياسى جنباً لجنب .

وإذن فنحن إذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة فى شعر أولئك الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز ، فلن نستطيع أن نفسره فى شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه .

أما أن هذه اللغة العربية الفصحى التى نجدها فى القرآن والحديث وما وصل إلينا من النصوص المعاصرة للنبي وأصحابه لغة قريش ، فما نرى أنه يحتمل شكًّا أو جدالا ؛ فقد أجمع العرب على ذلك بعد الإسلام ، واتفقت كلمة علمائهم ورواتهم ومحدثيهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش ، أو قل على أن هذا الحرف الذى بقى لنا من الأحرف السبعة إنما هو حرف قريش [١] . وقد يكون من التكلف والتحذلق أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هى لغة قريش . وألا يظهر فى العصر الإسلامى الأول ولا فى أيام بنى أمية ولا فى أيام بنى العباس من ينكر هذا أو يجادل فيه رغم ما كان من الشعوبية الأعجمية ومن الشعوبية الحميرية ومن الخصومات السياسية بين قريش وغيرها من قبائل مضر ، ثم يزعم زاعم أن هذه اللغة ليست لغة قريش ، وإنما هى لغة قبيلة أخرى مهما تكن هذه القبيلة .

(١) انظر الفصول التى أشرنا إليها من كتاب المزهر آنفاً .

والواقع أن لدينا نصوصاً صحيحة تمثل لغتين مختلفتين كانتا شائعتين فى بلاد العرب : إحداهما لغة الجنوب التى أشرنا إليها وأثبتنا بعض نصوصها ، والثانية لغة الشمال ، وأقدم النصوص الصحيحة التى عندنا من هذه اللغة والتى لا تقبل صحتها شكًّا ولا ريبة إنما هو القرآن . فنحن مضطرون أمام هذا الإجماع من جهة ، وأمام قرشية النبي من جهة أخرى ، وأمام نزول القرآن فى قريش من جهة ثالثة ، وأمام فهم قريش للفظ القرآن فى غير مشقة ولا عنف من جهة رابعة ، وأمام اتفاق القرآن فى اللغة واللهجة مع ما صح من حديث النبى القرشى ومن الرواية عن أصحابه القرشيين من جهة خامسة ، إلى أن نسلم بأن لغة القرآن إنما هى لغة قريش .

ستقول : ولكن هذه اللغة قد كانت تفهم فى غير قريش من قبائل الحجاز ونجد ، ومن هذه القبائل المضرى كقيس وتميم ، ومنها اليمنى كخزاعة والأوس والخزرج ، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهى هذه اليهودية التى كانت تستعمر شمال الحجاز . ولكنك تعرف رأينا فى النسب وفى انتماء هذه القبائل إلى اليمن أو إلى مضر . ومع هذا فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الإسلام . ونحن إن فكرنا عرفنا أن سيادة اللغات إنما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية . فلنبحث عن البيئات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية فى شمال البلاد العربية قبيل الإسلام .

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر فى هذه السيادة الفارسية فى الحيرة أو هذه السيادة الرومية فى أطراف الشام ؛ فقد كانت هناك أسر عربية تمثل هذه السيادة ، وكانت لهذه الأسر ضروب من السلطان ، ولكن هذه الأسر لم تكن فيما يظهر حجازية ، ولم تكن بيئاتها بيئات عربية خالصة ، إنما كانت بيئات مختلطة أقرب إلى الأعجمية منها إلى أى شىء آخر . فلم تبق إلا بيئات أربع : بيئة كندية فى نجد ؛ ولكن هذه البيئة كانت يمنية إن صح ما زعم الرواة والمؤرخون . وسيادتهم لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكنها من أن تسلط سلطانها السياسى والاقتصادى والدينى على شمال البلاد العربية . وبيئة أخرى

قرشية فى مكة . كان لها سلطان سياسى حقيقى ، ولكنه قوى فى مكة وما حولها ، وهذا السلطان السياسى كان يعتز بسلطان اقتصادى عظيم ؛ فقد كان مقدار عظيم جداً من التجارة فى يد قريش ، وكان هذا السلطان يعتز بسلطان دينى قوى مصدره الكعبة التى كان يحج إليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال . فقد اجتمع لقريش إذن سلطان سياسى واقتصادى ودينى ، وأخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية . وبيئة ثالثة هى بيئة الطائف ، كان لها شىء من السلطان الاقتصادى ولكنها لم تكن تدانى البيئة المكية . وبيئة رابعة فى شمال الحجاز ، هى هذه البيئة العربية اليهودية فى يثرب وما حولها . ولكنا نظن أن أحداً لا يفكر فى أن يقول إن هذه اللغة العربية الفصحى كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلا عن أن هذه البيئة على ثروتها وقوتها لم تكن تدانى قريشاً فيما كان لها من سلطان .

لغة قريش إذن هى هذه اللغة العربية الفصحى ، فرضت على قبائل الحجاز فرضاً لا يعتمد على السيف وإنما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية . وكانت هذه الأسواق التى يشار إليها فى كتب الأدب ، كما كان الحج ، وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش .

ولكن ما أصل لغة قريش ؟ وكيف نشأت ؟ وكيف تطورت فى لفظها ومادتها وآدابها حتى انتهت إلى هذا الشكل الذى نراه فى القرآن ؟ كل هذه مسائل لا سبيل إلى الإجابة عليها الآن ، فنحن لا نعرف أكثر من أن هذه اللغة لغة سامية تتصل بهذه اللغات الكثيرة التى كانت شائعة فى هذا القسم من آسيا . ونحن نكاد نيأس من الوصول فى يوم من الأيام إلى تاريخ علمى محقق لهذه اللغة قبل ظهور الإسلام . وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل إلينا فى هذه اللغة ، ونحن نرى اللغة فيه كاملة متقنة تامة التكوين قد تجاوزت الوجود الطبيعى إلى هذا الوجود الفنى الراقى الذى يظهر فى الآداب !

ونظن أنا فى غير حاجة إلى أن تقف عند هذا الاعتراض السخيف الذى

لج فيه بعض أنصار القديم ، فأخذ يسألنا : كيف فرض الإسلام لغة قريش على العرب ومتى صدر « المرسوم » بفرض هذه اللغة ؟ فإيراد هذا الاعتراض في نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أبعد الناس من الفقه بطبائع الأشياء . فقد فرض الإسلام لغة قريش على أمم لم تكن من قريش فى شىء ، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تتصل بقريش اتصالا قويًّا . وقبل أن يفرض الإسلام لغة قريش على المسلمين فرضت روما لغتها على ما حولها من الأرض ، ثم على إيطاليا ، ثم على الإمبراطورية الرومانية الغربية كلها . ومن قبل ذلك فرض اليونان لغتهم على الشرق كله . ومن بعد ذلك فرضت الأمم الحديثة وما زالت تفرض لغاتها على أقطار من الأرض .

ولننتقل إلى مسألة أخرى ليست أقل من هذا خطراً ، وإن كان أنصار القديم سيجدون فى فهمها شيئاً من العسر والمشقة ؛ لأنهم لم يتعودوا مثل هذه الريبة فى البحث العلمى . وهى أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلى مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون فى ذلك مشقة ولا عسراً ، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلى إنما قدّ على قدّ القرآن والحديث كما يقد الثوب على قدّ لابسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولا وسعة . إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء ، وأن هذه الدقة فى الموازاة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلى لا ينبغى أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظًّا من السذاجة لم يتح لنا مثله . إنما يجب أن تحملنا هذه الدقة فى الموازاة على الشك والحيرة ، وعلى أن نسأل أنفسنا : أليس يمكن ألا تكون هذه الدقة فى الموازاة نتيجة من نتائج المصادفة ، وإنما هى شىء تكلف وطلب وأنفق فيه أصحابه بياض الأيام وسواد الليالى؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جدًّا من السذاجة لنصدق أن فلاناً أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل[١] تتجاوز المائتين حول لغة

(١) انظر كتاب الكامل للمبرد فقد أورد فيه أبو العباس مقداراً حسناً من هذه المسائل التى عرضها نافع على ابن عباس ، والمبرد يروى أكثر هذه المسائل عن أبى عبيدة معمر بن المثنى وينتهى السند إلى عكرمة . الكامل صفحة ٥٤٢ إلى ٥٧٢ طبعة ليبزج .

القرآن ، فأخذ يلقى عليه المسألة . فإذا أجاب عليها سأله : وهل تعرف العرب ذلك فى أشعارها ؟ فيقول : نعم ؛ قال امرؤ القيس أو قال عنترة أو قال غيرهما من الشعراء . . . وينشد بيتاً لا تشك إن كنت من أهل الفقه فى أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذى يستشهد عليه من ألفاظ القرآن .

وهنا نمس أمراً من هذه الأمور التى سيغضب لها أنصار الأدب القديم ، ولكننا سنمضى فى طريقنا كما بدأنا لا مواربين ولا مخادعين : أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت فى تكلف وتصنع لغرض من هذه الأغراض المختلفة التى كانت تدعو إلى وضع الكلام ونحله ، لإثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب ، أو لإثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل فى القرن الثانى والثالث للهجرة . وأنت تذكر قصته مع نافع بن الأزرق هذا ، وعمر بن أبى ربيعة حين أنشده :

* أمن آل نعم أنت غاد فمبكر *

وأنت تعلم أن عبد الله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله إلى الناس ودس على مولاه شيئاً كثيراً ، وهو عكرمة[1] . وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية ؛ لأن ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة ، ولأن ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له : ما رأيت أحفظ منك يابن عباس ، بقوله : ما رأيت أحفظ من على، وأنت تعلم أن هنا حديثاً ترويه الشيعة يجعل النبى مدينة العلم ، ويجعل عليًّا بابها .

---

(١) قال سعيد بن جبير : لو كف عنهم عكرمة من حديثه لشدت إليه المطايا . وقال طاوس لو أن مولى ابن عباس هذا اتق الله وكف من حديثه لشدت إليه المطايا . طبقات ابن سعد الجزء الثانى القسم الثانى صفحة ١٣٣ .

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وضعت فى سذاجة وسهولة ويسر لا لشىء إلا لهذا الغرض التعليمى اليسير ، وهو أن يسمع الطالب لفظاً من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء ؟ أراد أحد العلماء أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن ، فوضع هذه القصة واتخذها سبيلا إلى ما أراد . ولعل لهذه القصة أصلاً يسيراً جداً ، لعل نافعاً سأل ابن عباس عن مسائل قليلة ، فزاد فيها هذا العالم ومدها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس .

وهذا النحو من التكلف والنحل للأغراض التعليمية الصرفة كان شائعاً فى العصر العباسى ، ولا سيما فى القرن الثالث والرابع . ولست أريد أن أطيل ولا أن أتعمق فى إثبات هذا ، إنما أحيلك إلى كتاب الأمالى لأبى على القالى ، وإلى ما يشبهه من الكتب ، فسترى طائفة من الأحاجى والأوصاف تنسب إلى الأعراب رجالا ونساء شباباً وشيباً . وسترى[١] بنات خمساً اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن ، فتقول كل واحدة منهن فى فرس أبيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل حقاً ، فى حين إنه لم يقل ، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها ، أو عالم يريد أن يتفيهق ويظهر كثرة ما وعى من العلم . وقل مثل ذلك فى بنات[٢] اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى للزوج الذى تطمع فيه كل واحدة منهن ، فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً فى وصف الرجولة والفتوة والتعريض أو التلميح إلى ما تحب المرأة من الرجل .

ومثل هذا كثير شعراً ونثراً وسجعاً ، نجده فى الأمالى والعقد الفريد وديوان المعانى لأبى هلال وغيرها من الكتب . وأكاد أعتقد أن هذا النحو من النحل

---

(١) الأمالى الجزء الأول الطبعة الثانية صفحة ١٨٧ وما يليها .

(٢) كتاب الأمالى الطبعة الثانية صفحة ١٦ وانظر أيضاً صفحة ٨٠ وما يليها فسترى قصة أبلغ فى إثبات ما نريد ؛ لأن النسوة اللاتى يتكلمن فيها حميريات يسجعن اللغة الفصحى سجعاً عباسياً .

هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الإنشاء .

ولكنى بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلأعد إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل : أليس هذا الشعر الجاهلى الذى ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم ، بل لا يمثل لغتهم — أليس هذا الشعر قد وضع وضعاً وحمل على أصحابه حملا بعد الإسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن فى هذا . ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة التى حملت الناس على وضع الشعر والنثر ونحلهما بعد الإسلام .

الكتاب الثالث

أسباب نحل الشعر

١ – ليس النحل مقصوراً على العرب

يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قدر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال ، وما اعترض حياتها من الصعاب والمحن وألوان الخطوب والصروف ، ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه ، ويرد كل شيء فيه إلى أصله . وإذا كان هناك شيء يؤخذ على الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا للحق فيه ، فهو أنهم لم يلموا إلماماً كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة ، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها ؛ وإنما نظروا إلى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد ، لم تشبه أحداً ولم يشبهها أحد ، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد ، قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطانها على العالم القديم .

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينه وبين تاريخ العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم . ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا أمتين اثنتين : الأمة اليونانية والأمة الرومانية ؛ فقد قدر لهاتين الأمتين في العصور القديمة مثل ما قدر للأمة العربية في العصور الوسطى : كلتاهما تحضرت بعد بداوة . وكلتاهما خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة . وكلتاهما انتهت إلى نوع من التكوين السياسي دفعها إلى أن تتجاوز موطنها الخاص وتغير على البلاد المجاورة وتبسط سلطانها على الأرض . وكلتاهما لم تبسط سلطانها على الأرض عبثاً ؛ وإنما نفعت وانتفعت وتركت للإنسانية تراثاً قيماً لا تزال تنتفع به إلى الآن : ترك اليونان فلسفة وأدباً . وترك الرومان تشريعاً ونظاماً .

وكذلك كان شأن الأمة العربية ، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان بعد بداوة ، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة ، وانتهى بها تكوينها السياسى إلى مثل ما انتهى التكوين السياسى لليونان والرومان إليه من تجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ، وتركت كما ترك اليونان والرومان للإنسانية تراثاً قيماً خالداً فيه أدب وعلم ودين . وليس من العجيب فى شىء أن تكون العوارض التى عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التى عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة .

وفى الحق أن التفكير الهادئ فى حياة هذه الأمم الثلاث ينتهى بنا إلى نتائج متشابهة إن لم نقل متحدة . ولم لا ! أليست هذه الإشارة التى قدمناها إلى ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه ، تكفى لتحملك على أن تفكر فى أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت فى حياة هذه الأمم فانتهت إلى نتائج واحدة أو متقاربة ؟

ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذى نحن بإزائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان ؛ فنحن لم نكتب لهذا . وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التى نحاول أن ندرسها فى هذا الكتاب والتى يجزع لها أنصار القديم جزعاً شديداً ، ليست مقصورة على الأمة العربية ، وإنما تتجاوزها إلى غيرها من الأمم القديمة . ولا سيما هاتين الأمتين الخالدتين . فلن تكون الأمة العربية أول أمة نحل فيها الشعر نحلا وحمل على قدمائها كذباً وزوراً ، وإنما نحل الشعر فى الأمة اليونانية والأمة الرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما ، وانخدع به الناس وآمنوا له ، ونشأت عن هذا الانخداع والإيمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليها ؛ حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا .

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس إلى اليونان والرومان لم تنته بعد ، وأنها لن تنتهى غداً ولا بعد غد . وأنت تعلم أنها قد وصلت إلى نتائج غيرت

تغييراً تاماً ما كان معروفاً متوارثاً من تاريخ هاتين الأمتين وآدابهما . وأنت إذا فكرت فستوافقنى على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو فى حقيقة الأمر تأثر الباحثين فى الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذى دعوت إليه فى أول هذا الكتاب ، وهو منهج « ديكارت » الفلسفى .

وسواء رضينا أو كرهنا فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج فى بحثنا العلمى والأدبى كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب ، ولا بد من أن نصطنعه فى نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب فى نقد آدابهم وتاريخهم. ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية ، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية . وهى كلما مضى عليها الزمن جدت فى التغير وأسرعت فى الاتصال بأهل الغرب .

وإذا كان فى مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك إلا لأن فى مصر قوماً قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل. وانتشار العلم الغربى فى مصر وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية إلى نشر هذا العلم الغربى ، كل ذلك سيقضى غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربياً ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج « ديكارت » ، كما فعل أهل الغرب فى درس آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم إلماماً قليلا بأى كتاب من هذه الكتب الكثيرة التى تنشر الآن فى أوربا فى تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية ، وأن تسأل نفسك بعد هذا الإلمام ماذا بقى مما كان يعتقده القدماء فى تاريخ الآداب عند هاتين الأمتين : أحق ما كان يعتقد القدماء فى شأن الإلياذة والأوديسة ؟ أحق ما كانوا يؤمنون به فى شأن « هوميروس » و « هيزيودوس » وغيرهما من الشعراء القصصيين ؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساساً لسياستهم وعلمهم وأدبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان؟ إن من اللذيذ حقاً أن تقرأ ما كتب « هيرودوت » فى تاريخ اليونان ، و « تيتوس ليفوس » فى تاريخ الرومان ،

وما يكتب المحدثون الآن فى تاريخ هاتين الأمتين . ولكنك لا تكاد تجد شيئاً من الفرق بين ما كان يتحدث به ابن إسحاق ويرويه الطبرى من تاريخ العرب وآدابهم ، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب فى هذا العصر . ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث . ولم تستطع بعد أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير .

وإذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يرضى الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضيره ولن يقلل من تأثيره فى هذا الجيل الناشئ ؛ فالمستقبل لمنهج « ديكارت » لا لمناهج القدماء .

٢ ــ السياسة ونحل الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التى دعت إلى نحل الشعر والأخبار . ولعل أهم هذه المؤثرات التى طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يمحى ولا يزول هو هذا المؤثر الذى يصعب تمييزه والفصل فيه ؛ لأنه مزاج من عنصرين قويين جدًّا ، هما الدين والسياسة . والحق أنه لا سبيل إلى فهم التاريخ الإسلامى مهما تختلف فروعه إلا إذا وضحت هذه المسألة (مسألة الدين والسياسة) توضيحاً كافياً . فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الإسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين فى لحظة من لحظات حياتهم فى القرنين الأول والثانى .

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالإسلام ؛ فهم محتاجون إلى أن يعتزوا بهذا الإسلام ويرضوه ويجدوا فى اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذى يحرصون عليه . وهم فى الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع ؛ فهم مضطرون إلى أن يراعوا هذه العصبية ويلائموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم .

وإذن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر

بالدين ، متأثر بالسياسة . وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلا بالدين والسياسة ، واجتهاداً متصلا فى التوفيق بينهما ، أو بعبارة أصح : فى الاستفادة منهما جميعاً . فخليق بالمؤرخ السياسى أو الأدبى أو الاجتماعى أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفرع الذى يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ . وسترى عند ما نتعمق بك قليلا فى هذا الموضوع أنا لسنا غلاة ولا مخطئين .

وأول ما يحسن أن نلاحظه ، هو هذا الجهاد العنيف الذى اتصل بين النبى وأصحابه من ناحية ، وبين قريش وأوليائها من ناحية أخرى . أما فى أول عهد الإسلام بالظهور حين كان النبى وأصحابه فى مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد جدليًّا خالصاً ، وكان النبى يكاد يقوم به وحده بإزاء الكثرة المطلقة من قومه يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات ، فيبلغ منهم ويفحمهم ويضطرهم إلى الإعياء . وهو كلما بلغ من ذلك حظًّا انتصر له من قومه فريق حتى تكون له حزب ذو خطر ، ولكنه لم يكن حزباً سياسيًّا ، ولم يكن يطمع فى ملك ولا تغلب ولا قهر ، أو لم يكن ذلك فى دعوته . غير أن هذا الحزب كان كلما اشتدت قوته وقوى أسره اشتدت مناضلة قريش له وفتنتها إياه ، حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبى إلى المدينة .

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة إلى المدينة ، وعما أعد الأنصار لنصر النبى وإيوائه ، وعن النتائج المختلفة التى أنتجتها الهجرة . ولكنا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبى وقريش وضعاً جديداً ، جعلت الخلاف سياسيًّا يعتمد فى حله على القوة والسيف بعد أن كان دينيًّا يعتمد على الجدال والنضال بالحجة ليس غير .

* * *

منذ هاجر النبى إلى المدينة تكونت للإسلام وحدة سياسية لها قوتها المادية وبأسها الشديد ، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسنن القديمة ، إلى شىء آخر كان فيما يظهر أعظم خطراً فى نفوس قريش

من الدين وما يتصل به ، وهو السيادة السياسية فى الحجاز ، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التى كانت ترحل إليها بتجارتها فى الشتاء والصيف . وأنت تعلم أن محاولة الاستيلاء على العير هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش فى بدر . فليس من شك إذن فى أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي فى مكة ، فلما انتقل إلى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً ، وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الإسلام حق أو غير حق . بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية ، أو الحجازية على أقل تقدير ، لمن تذعن ، والطرق التجارية لمن تخضع .

على هذا النحو وحده تستطيع أن تفهم سيرة النبي منذ هاجر إلى المدينة لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب، بل مع اليهود أيضاً . ولكننا لا نكتب تاريخ النبي ، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعنينا من هذا كله ، وهو أن استحالة الجهاد إلى جهاد سياسى بعد أن كان جهاداً دينياً قد استحدث عداوة بين مكة والمدينة ، أو بين قريش والأنصار ، لم تكن موجودة من قبل . فالسيرة تحدثنا[1] بأن صلات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي إلى المدينة . وكان ذلك معقولا وطبيعياً ؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش إلى الشام . ولم يكن بد لهذه المدينة التجارية التى تسمى مكة من أن تؤمن طرقها التجارية وتوثق صلات الود مع الذين يستطيعون أن يعرضوا هذا الطريق للخطر .

نشأت إذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة ، وما هى إلا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار فى « بدر » ويوم انتصرت قريش فى « أحد » ، وما هى إلا أن اشترك الشعر فى هذه العداوة مع السيف فوقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون ، يدافع كل فريق

(١) كانت أم عبد المطلب بن هاشم من بنى النجار فى يثرب وقد نشأ عبد المطلب فى حجرهم حتى استرده أخوه المطلب . وماتت آمنة بنت وهب أم النبى وهى راجعة من يثرب وكانت قد ذهبت إليها تزير النبى أخواله فيها . سيرة ابن هشام طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ صفحة ١٠٢ و ١٠٨ .

عن أحسابه وأنسابه ويشيد بذكر قومه . ثم كان الموقف دقيقاً ؛ فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشاً عن النبي وأصحابه وهم من قريش ، وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه وهم من خلاصة قريش . ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف ؛ فإن النبي كان يحرض عليه ويثبت أصحابه ويقدمهم ويعدهم ، مثل ما كان يعد المقاتلين من الأجر والمثوبة عند الله ، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حساناً[١] .

كثر الهجاء إذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة ، وجدهم فى الدفاع عن الأعراض المنتهكة ؛ فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز إلى أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ .

ولقد مضت قريش فى جهادها بالسنان واللسان والأنفس والأموال ، وأعانها من أعانها من العرب واليهود ، ولكنها لم توفق . وأمست ذات يوم إذا خيل النبي قد أظلت مكة ، فنظر زعيمها وحازمها أبوسفيان فإذا هو بين اثنتين : إما أن يمضى فى المقاومة فتفنى مكة ، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسى الذى انتقل من مكة إلى المدينة ومن قريش إلى الأنصار أن يعود إلى قريش وإلى مكة مرة أخرى . أسلم أبو سفيان وأسلمت معه قريش ، وتمت للنبي هذه الوحدة العربية ، وألقى الرماد على هذه النار التى كانت متأججة بين قريش والأنصار وأصبح الناس جميعاً فى ظاهر الأمر إخواناً مؤتلفين فى الدين .

ولعل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمناً طويلا لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ، ولكنه توفى بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التى جمعها بعد فرقة . فأى غرابة فى أن تعود هذه الضغائن إلى الظهور ، وفى أن تستيقظ الفتنة بعد نومها ، وفى أن يزول هذا الرماد الذى كان يخفى تلك الأحقاد .

---

(١) الأغانى طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٦ .

وفى الحق أن النبى لم يكد يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج فى الخلافة أين تكون ، ولمن تكون ، وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش ، ولولا أن القوة المادية كانت إذ ذاك إلى قريش . فما هى إلا أن أذعن الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الإمارة إلى قريش. وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين، وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه إلا سعد بن عبادة الأنصارى الذى أبى أن يبايع أبا بكر ، وأن يبايع عمر ، وأن يصلى بصلاة المسلمين ، وأن يحج بحجهم ، وظل يمثل المعارضة قوى الشكيمة ماضى العزيمة ، حتى قتل غيلة فى بعض أسفاره ، قتلته الجن فيما يزعم الرواة[1] . وانصرفت قوة قريش والأنصار إلى ما كان من انتقاض العرب على المسلمين أيام أبى بكر . وإلى ما كان من الفتوح أيام عمر . ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء فى مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التى كانت بينهم أيام النبى ، ولا تلك الدماء التى سفكت فى الغزوات .

وليس من شك فى أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار ، أو بعبارة أصح : بين قريش والأنصار وبين الفتنة . فالرواة يحدثوننا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذى تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبى[2] . وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى ، وهى أن قريشاً والأنصار تذاكروا ما كان قد هجا به بعضهم بعضاً أيام النبى ، وكانوا حراصاً على روايته، يجدون فى ذلك من اللذة والشماتة ما لا يشعر به إلا صاحب العصبية القوية إذا وتر أوانتصر .

وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم ، فإذا حسان فى نفر من المسلمين ينشدهم شعراً فى مسجد النبى ؛ فأخذ بأذنه وقال : أرغاء كرغاء البعير ! قال حسان : إليك عنى يا عمر ؛ فوالله لقد كنت أنشد فى هذا المكان من هو خير منك فيرضى ؛ فمضى عمر وتركه[3] . وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما

(١) طبقات ابن سعد طبعة ليدن جزء ٧ قسم ٢ صفحة ١١٥ .
(٢) الأغانى طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٥ .
(٣) الأغانى طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٦ .

قدمناه من أن الأنصار كانوا موتورين ، وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن إلى انصراف الأمر عنهم ، فكانوا يتعزون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي ، وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد .

وكان عمر قرشياً تكره عصبيته أن تزدري قريش ، وتتكر ما أصابها من هزيمة ، وما أشيع عنها من منكر . وكان فوق هذا كله أميراً حازماً يريد أن يضبط أمور الرعية[1] ، وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير العصبية . وقد وفق بعض التوفيق ، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد .

تحدث الرواة[2] أن عبد الله بن الزبعرى وضرار بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر ، فذهبا إلى أبي أحمد بن جحش ، وكان رجلا ضريراً حسن الحديث يألفه الناس ويتحدثون عنده ، قالا : جئناك لتدعو لنا حسان بن ثابت لينشدنا وننشده . قال: هو ما تريدان ، وأرسل إلى حسان فجاء . قال : هذان أخواك قد أقبلا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك . قال حسان : إن شئتما فابدآ ، وإن شئتما بدأت : قالا : بل نبدأ ، فأخذا ينشدانه مما قالت قريش فى الأنصار حتى فار وأخذ يغلى كالمرجل ، فلما فرغ استوى كل منهما على راحته ومضيا إلى مكة . وذهب حسان مغضباً إلى عمر وقص عليه الخبر . قال عمر : سأردهما عليك إن شاء الله ، ثم أرسل من ردهما ، حتى إذا كانا بين يدى عمر ومعه نفر من أصحاب النبي ، قال لحسان : أنشدهما ما شئت ؛ فأنشدهما حتى اشتفى . وقال عمر بعد ذلك — فيما يحدثنا صاحب الأغانى — قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضغائن ، فأما إذ أبوا فاكتبوه[3]

(١) كان عمر يتتبع الشعراء ويشتد على من خالف منهم عن قواعد الإسلام أقل مخالفة . ولعل ذلك مصدر سؤاله أبا موسى فى الكوفة عما أحدث لبيد والأغلب ؛ فقد زاد عطاء لبيد حين علم أنه أعرض عن الشعر . انظر طبقات الشعراء لابن سلام صفحة ٣٠ وانظر كذلك قصة الحطيئة والزبرقان . طبقات ابن سلام صفحة ٢٥ ، وانظر حديثه مع عبد بنى الحسحاس ، طبقات ابن سلام صفحة ٤٣ ، وانظر إقامته الحد على من أنشد شعراً لعلقمة بن عبدة يعرض ببعض الناس . طبقات ابن سلام صفحة ٣٢ .

(٢) الأغانى طبعة بولاق جزء ٤ صفحة ٥ .

(٣) أغانى جزء ٤ صفحة ٥ .

وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يضيع .

قال ابن سلام[١] : وقد نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل فى الجاهلية ، فاستكثرت منه فى الإسلام . وليس من شك عندى فى أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذى يهجى فيه الأنصار .

ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشورة إلى عثمان ، تقدمت الفكرة السياسية التى كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة فى قريش فحسب ، بل أصبحت فى بنى أمية خاصة . واشتدت عصبية قريش ، واشتدت عصبية الأمويين ، واشتدت العصبيات الأخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله إلى بنى أمية بعد تلك الفتن والحروب .

فى ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : أخفقت هذه الخطة التى كان يختطها عمر ، وهى منع العرب أن يتذاكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الإسلام . وعاد العرب إلى شر مما كانوا فيه فى جاهليتهم من التنافس والتفاخر فى جميع الأمصار الإسلامية . ويكفى أن أقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الأنصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، لتعلم إلى أى حد عاد العرب فى ذلك الوقت إلى عصبيتهم القديمة[٢] .

ولعلك قرأت تلك القصة التى تخبر بأن عبد الرحمن بن حسان شبب برملة بنت معاوية نكاية فى بنى أمية . فأما معاوية فاصطنع الحلم كعادته ، وقال لعبد الرحمن : فأين أنت من أختها هند ؛ وأما يزيد فقد كان صورة لجده أبى سفيان ، كان رجل عصبية وقوة وفتك وسخط على الإسلام وما سنه للناس من سنن ، فأغرى كعب بن جعيل بهجاء الأنصار ، فاستعفاه وقال : أتريد

(١) طبقات ابن سلام صفحة ٦٢ .
(٢) الأغانى طبعة بولاق جزء ١٣ صفحة ١٤٨ وما يليها وجزء ١٤ صفحة ١٢٢ .

أن تردني كافراً بعد إسلام ؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانيًّا فأجابه وهجا الأنصار هجاء مقذعاً مشهوراً .

قلت إن يزيد كان صورة صادقة لجده أبي سفيان ، يؤثر العصبية على كل شيء . وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهكت فيها حرمات الأنصار في المدينة ، والتي انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة . ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرة إنه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدراً ، أي من الذين أذلوا قريشاً .

ولست في حاجة إلى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى[1] التي تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعاً بالأنصار حتى كره اسمهم هذا ، وطلب إلى معاوية أن يمحوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الأنصاري الوحيد الذي شايع بني أمية إلى أن يقول :

يا سعد لا تجب الدعاء فما لنا   نسب نجيب به سوى الأنصار
نسب تخيره الإله لقومنا   أثقل به نسباً على الكفار
إن الذين ثووا ببدر منكم   يوم القليب هم وقود النار

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمراً على تسرعه ليس غير . فلم يكن معاوية أقل بغضاً للأنصار وتعصباً لقريش من مشيره عمرو أو ولي عهده يزيد . ولكن أصحاب هذه العصبية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً ، فكان منهم المسرف كيزيد ، والمقتصد كمعاوية . وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد في العصبية إلى شيء يشبه العطف على الأنصار والرثاء لهم . ولعل الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الأنصار الراثين لهم الحافظين لعهدهم والراعين لوصية النبي فيهم . فقد يحدثنا الرواة[2] أنه مر بنفر من المسلمين فإذا فيهم حسان ينشدهم ، وهم غير حافلين بما يقول ، فلامهم على ذلك وذكرهم موقع

---

(١) الأغاني طبع بولاق جزء ١٤ صفحة ١٢٧ .

(٢) الأغاني جزء ٤ صفحة ٧ .

شعر حسان من النبي . وأثر ذلك فى نفس حسان فقال يمدحه — وأحب أن تلتفت إلى أول هذا الشعر ، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبته من دخول الحزن على نفوس الأنصار لهذا الموقف الجديد الذى وقفته منهم قريش :

أقام على عهد النبي وهـــديه حواريه والقول بالفعل يعدل
أقام على منهاجه وطريقـــه يوالى ولى الحق والحق أعدل
هو الفارس المشهور والبطل الذى يصول إذا ما كان يوم محجل
إذا كشفت عن ساقها الحرب حشها بأبيض سباق إلى الموت يرقل
وإن امرأ كانت صفيـــة أمه ومن أسد فى بيتهـــا لمرفل
له من رسول الله قربى قريبة ومن نصرة الإسلام مجد مؤثل
فكم كربة ذب الزبير بسيفه عن المصطفى والله يعطى فيجزل
فـــا مثله فيهم ولا كان قبلـــه وليس يكون الدهر مادام يذبل
ثناؤك خير من فعال معاشر وفعلك يابن الهاشمية أفضل

فانظر إلى هذين البيتين فى أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان لعهد النبي وحزنه عليه وأسفه على ما فات الأنصار من موالاة النبي لهم وإنصافه إياهم . ولكن بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لا بأس به ؛ لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيراً : فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات أنه قصد بها إلى الإلحاح فى مدح الزبير وإحصاء مآثره . وقد يظهر أن فى آخرها ضعفاً لا يلائم قوة أولها .

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن حفدة عبد الله بن الزبير بالدقة . أفتستبعد أن تكون عصبية الزبيريين قد مدت هذه الأبيات وطولتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل إلى ما كانت تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسى ابنه عبد الله بنوع خاص ؟

واستطراد آخر لا بأس به ؛ لأنه يثبت ما نحن فيه أيضاً ؛ فقد ذكرت

لك ما كان من هجاء الأخطل للأنصار ، وهم يتحدثون — كما رأيت — أن النعمان بن بشير غضب لهذا الهجاء وأنشد بين يدى معاوية أبياتاً نرويها لك ، فسترى فيها مثل ما رأيت فى أبيات حسان من أثر هذه العصبية التى تضيف إلى الشعراء ما لم يقولوا . وقد كان النعمان بن بشير فى الأنصار يتعصب لقريش ولبنى أمية ، أو قل يمالئهم التماساً للنفع عندهم . وقد تحدثوا أنه كان الأنصارى الوحيد الذى شهد صفين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذه القلة القرشية التى كانت تعطف على الأنصار ذكراً لعهد النبى ، أو احتفاظاً بمودة الأنصار ليوم الحاجة . قال النعمان بن بشير لمعاوية :

معاوى إلا تعطنا الحق تعترف ... لحى الأزد مشدوداً عليها العمائم
أيشتمنا عبـد الأراقم ضـلة ... وماذا الذى تجدى عليك الأراقم
فما لى ثار دون قطع لسـانه ... فدونك من ترضيه عنك الدراهم
وراع رويداً لا تسمنا دنيـة ... لعلك فى غب الحوادث نادم
متى تلق منـا عصبة خزرجية ... أو الأوس يوماً تخترمك المخارم
وتلقاك خيـل كالقطا مستطيرة ... شماطيط أرسال عليها الشكائم
يسومها العمران عمرو بن عامر ... وعمران حتى تستباح المحارم
ويبدو من الخود العزيزة حجلها ... وتبيض من هول السيوف المقادم
فتطلب شعب الصدع بعد التئامه ... فتعزبه فالآن والأمر سالم
وإلا فثوبى لأمـة تبعية ... تواريث آبائى وأبيض صارم
وأسمر خطى كأن كعوبه ... نوى القسب فيها لهذمى خثارم
فإن كنت لم تشهد ببدر وقيعة ... أذلت قريشاً والأنوف رواغم
فسائل بنى حى لؤى بن غالب ... وأنت بما يخفى من الأمر عالم
ألم تبـدر يوم بدر سيوفنا ... وليلك عما ناب قومك قاتم
ضربناكم حتى تفرق جمعكم ... وطارت أكف منكم وجماجم
وعادت على البيت الحرام عرائس ... وأنت على خوف عليك التمائم
وعضت قريش بالأنامل بغضة ... ومن قبل ما عضت عليك الأداهم

فكنا لها فى كل أمر نكيـــده مكان الشجا والأمر فيه تفاقم
فما إن رمى رام فأوهى صفاتنا ولا ضامنا يوماً من الدهر ضائم
وإنى لأغضى عن أمور كثيرة سترقى بها يوماً إليك السلالم
أصانع فيها عبد شمس وإننى لتلك التى فى النفس منى أكاتم
فما أنت والأمر الذى لست أهله! ولكن ولى الحق والأمر هاشم
إليك يصير الأمر بعد شتاته فمن لك بالأمر الذى هو لازم
بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم ومنهم له هاد إمام وخاتم

فظاهر جداً أن هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة ، على أقل تقدير ، قد حملت على النعمان بن بشير حملا ، حملها عليه الشيعة . ومع أننا نعلم أن الأنصار حين أخطأهم الحكم فاضطغنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسى إلى تأييد الحزب المناوئ لبنى أمية ، فانضموا إلى علىّ ، فلسنا نشك فى أن النعمان بن بشير لم يكن هاشمى المذهب ولا علوى الرأى، إنما كان أموياً ، أو بعبارة أصح : سفيانياً . فلما أحس انتقال الأمر من آل أبى سفيان إلى مروان بن الحكم تحول عن الأمويين إلى ابن الزبير وقتل فى ذلك .

فأنت ترى إلى أى حد كانت العصبية قد انتهت بقريش والأنصار . وأنت ترى تأثيرها فى الشعر والشعراء . وأنت ترى من هذين الاستطرادين كيف استغلت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان بن بشير لمناهضة خصومها .

ولكنى لم أفرغ بعد من أمر هذه العصبية بين قريش والأنصار وتأثيرها فى الشعر والشعراء ، ولا أريد أن أدع هذه العصبية دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم أخى الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذى لم تبق لنا منه إلا آثار ضئيلة[١] .

والرواة يختلفون فى أصل هذه المهاجاة بين هذين الشاعرين . وهم مضطرون

(١) أغانى جزء ١٣ صفحة ١٥٠ وما يليها .

إلى أن يختلفوا ؛ فقد دخلت العصبية فى الرواية أيضاً . أما الأنصار فكانوا يتحدثون أن هذين الرجلين كانا صديقين ؛ ولكن عبد الرحمن بن حسان الأنصارى كان يحب امرأة صاحبه القرشى ويختلف إليها فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان ، وأنبأت هذه زوجها ، فاحتال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره فى بيته ؛ وأخفاها فى إحدى الحجر ، واحتالت امرأته حتى حملت القرشى على أن يزورها ، فلما استقر به المقام عندها أقبل زوجها فأرادت أن تخفيه فأدخلته فى إحدى الحجر ، فإذا هو يرى امرأته ، ففسد الأمر بين الصديقين . وأما قريش فكانت تروى القصة نفسها ، لكنها تعكسها تظهر صاحبها مظهر الوفى لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها إلى ما كانت تريد رعاية لحرمة الصديق .

ليس من شك فى أن هذه القصة خيال كانت تتفكه به الأنصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وأن ما يرويه صاحب الأغانى عن أصل هذه المهاجاة بعيد كل البعد عن النساء :

كان الصديقان يتصيدان بأكلب لهما ، فقال القرشى لصاحبه :

ازجر كلابك إنها قلطية ‌ ‌ ‌ بُقْعٌ ومثل كلابكم لم تصطد

فرد عليه ابن حسان :

من يأكل من فريسة صيده ‌ ‌ ‌ فالتمر يغنينا عن المتصيَّد
إنا أناس ريِّقون وأمكم ‌ ‌ ‌ ككلابكم فى الولغ والمتردد
حزناكم للضبِّ تحترشونه ‌ ‌ ‌ والريف يمنعكم بكل مهند

وعظم الشر بين الصديقين منذ ذلك اليوم .

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال:

صار الذليل عزيزاً والعزيز به ‌ ‌ ‌ ذلٌّ وصار فروع الناس أذنابا
إنى لملتمس حتى يبين لكم ‌ ‌ ‌ فيكم متى كنتم للناس أربابا
وفارقوا ظلعكم ثم انظروا وسلوا ‌ ‌ ‌ عنا وعنكم قديم العلم أنسابا

على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين ، فاستعان القرشى بشعراء من مضر وربيعة . ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء وانتهى إلى معاوية ، فأرسل إلى سعيد بن العاصى ، وكان واليه على المدينة ، يأمره بأن يضرب كلا من الشاعرين مائة سوط ، وكان سعيد عطوفاً على الأنصار فى أيام معاوية ، كما كان الزبير عطوفاً عليهم أيام عمر . وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان مودة ، فكره أن يضربه ، وكره أيضاً أن يضرب القرشى ، فعطّل أمر معاوية . غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذى أسرع فتعصب لأخيه وضرب عبد الرحمن بن حسان مائة سوط . هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان أن للأنصار سفيراً فى الشام هو النعمان بن بشير ، فكتب إليه :

ليت شعرى أغائب أنت بالشأ ... م خليــلى أم راقد نعمانُ
أيةٌ ما تكن فقــد يرجع الغا ... ئب يوماً ويوقظ الوسنان
إن عمراً وعامراً أبوينــا ... وحراماً قدْماً على العهد كانوا
إنهم مانعوك أم قلة الكتـ ... ـاب أم أنت عاتب غضبان
أم جفاءٌ أم أعزتك القراطيـ ... ـس أم أمرى به عليك هوان
يوم أنبئت أن ساقى رضّتْ ... وأتتــكم بذلك الركبــان
ثم قالوا إن ابن عمك فى بلــ ... ـوى أمور أتى بها الحدثان
فنسيت الأرحام والود والصحـ ... ـبة فيما أتت به الأزمان
إنما الرمح فاعلمنّ قنــاة ... أو كبعض العيدان لولا السنان

قالوا : فدخل النعمان بن بشير على معاوية ، فذكر له أن سعيداً عطل أمره[1] ، وأن مروان أنفذه فى الأنصارى وحده . قال معاوية : فتريد ماذا ؟ قال النعمان : أريد أن تعزم على مروان ليمضين أمرك فى الرجلين جميعاً . ويروى أن النعمان قال فى ذلك هذه الأبيات :

يا بن أبى سفيان ما مثلنــا ... جار عليه ملك أو أمير
اذكر بنا مقدم أفراسنــا ... بالحنو إذ أنت إلينا فقير

---

(١) الأغانى جزء ١٤ صفحة ١٢٧ .

واذكر غداة الساعدىّ الذى   آثركم بالأمر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدر وقد   مر بكم يوم ببدر عسير
إن ابن حسان له ثائر   فأعطه الحق تصحّ الصدور
ومثل أيام لنـــا شتتت   ملكاً لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزد وأشياعهـــا   تجول خُزْراً كاظمات تزير
يصول حولى منهم معشرٌ   إن صلت صالوا وهم لى نصير
يأبى لنا الضيم فلا نعتلى   عزٌّ منيع وعديد كثير
وعنصر فى عز جرثومـــة   عادية تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية إلى مروان ، فضرب أخاه خمسين سوطاً ، واستعفى عبد الرحمن بن حسان فى الباقى فعفا . ولكنه أخذ يذيع فى المدينة أن مروان قد ضربه حد الحر مائة سوط وضرب أخاه حد العبد خمسين . فشقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم ، وأقبل على أخيه فطلب إليه أن يتم عليه المائة ففعل ، واتصل الهجاء بين الرجلين .

ولقد يستطيع الكاتب فى التاريخ السياسى أن يضع كتاباً خاصًّا ضخما فى هذه العصبية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير فى حياة المسلمين أيام بنى أمية ؛ لا نقول فى المدينة ومكة ودمشق ، بل نقول فى مصر وإفريقية والأندلس . ويستطيع الكاتب فى تاريخ الأدب أن يضع سفرًا مستقلا فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير فى شعر الفريقين الذى قالوه فى الإسلام ، وفى الشعر الذى نحله الفريقان شعراءهما فى الجاهلية . هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسى أو الأدبى الخصومة بين قريش والأنصار ، فكيف إذا تجاوزها إلى الخصومة بين القبائل الأخرى ! ذلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ، ولكنها تجاوزتهم إلى العرب كافة ، فتعصبت العدنانية على اليمنية ، وتعصبت مضر على بقية عدنان ، وتعصبت

ربيعة على مضر . وانقسمت مضر نفسها ، فكانت فيها العصبية القيسية والتميمية والقرشية . وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تغلب وعصبية بكر . وقل مثل ذلك فى اليمن ؛ فقد كانت للأزد عصبيتها ، ولحمير عصبيتها ولقضاعة عصبيتها .

وكانت كل هذه العصبيات تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التى تحيط بها ؛ فلها شكل فى الشام ؛ وآخر فى العراق ، وثالث فى خراسان ، ورابع فى الأندلس . وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هى التى أزالت سلطان بنى أمية ؛ لأنهم عدلوا عن سياسة النبى التى كانت تريد محو العصبيات ، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق . قووا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت منهم ، بل أدالت من العرب للفرس .

وإذا كان هذا تأثير العصبية فى الحياة السياسية قد رأيت طرفاً يسيراً من تأثيرها فى الشعر والشعراء ، فأنت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية فى هذا الجهاد السياسى العنيف ، تحرص كل واحدة منها على أن يكون قديمها فى الجاهلية خير قديم ، وعلى أن يكون مجدها فى الجاهلية رفيعاً مؤثلا بعيد العهد . وقد أرادت الظروف أن يضيع الشعر الجاهلى ؛ لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد ، وإنما كانت ترويه حفظاً . فلما كان ما كان فى الإسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن ، قتل من الرواة والحفاظ خلق كثير . ثم اطمأنت العرب فى الأمصار أيام بنى أمية ، وراجعت شعرها ، فإذا قد قد ضاع أكثره وإذا أقله قد بقى . وهى بعد فى حاجة إلى الشعر تقدمه وقوداً لهذه العصبية المضطرمة ؛ فاستكثرت من الشعر ، وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ، ونحلتها شعراءها القدماء .

وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً ، وإنما هو شىء كان يعتقده القدماء أنفسهم ، وقد حدثنا محمد بن سلام فى كتابه «طبقات الشعراء» ، وهو يحدثنا بأكثر من هذا : يحدثنا بأن قريشاً كانت أقل العرب

شعراً فى الجاهلية ، فاضطرها ذلك إلى أن تكون أكثر العرب نحلا للشعر فى الإسلام[١] . وابن سلام يحدثنا عن يونس بن حبيب أنه نقل عن أبى عمرو ابن العلاء أنه كان يقول : ما بقى من شعر الجاهلية إلا أقله ، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير .

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لإثبات أن أكثر الشعر قد ضاع . ولا بأس بأن نلم به إلمامة قصيرة . فهو يرى أن طرفة بن العبد وعُبيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدماً . وهو يرى أن الرواة المصححين لم يحفظوا لهذين الشاعرين غير قصائد عشر . فهو يقول : إن لم يكن هذان الشاعران قد قالا إلا ما يحفظ لهما فهما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدم ؛ وإذن فقد قالا شعراً كثيراً ولكنه ضاع ، ولم يبق إلا هذا القليل . وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى لهذين الشاعرين إلا قصائد عشر ، فأضافوا إليهما ما لم يقولا ، وحمل عليهما — كما يقول ابن سلام — حمل كثير .

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل هو ينقد ما كان يرويه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وغيرهم ، ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلق . وأى دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التى تثبت أن الله قد أباد عاداً وثمود ولم يبق منهم باقية .

وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود . ولكننا إنما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين ، ويحسون كما نحس ، أن هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين أكثره منحول ، لأسباب ، منها السياسى ومنها غير السياسى . وكان القدماء يتبينون هذا ، ولكن مناهجهم فى النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدءون ثم يقصرون عن الغاية . ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروى لنا شيئاً من أولية الشعر العربى ، فروى أبياتاً تنسب لجذيمة الأبرش ، وأخرى تنسب لزهير ابن جناب ، ونحو

---

(١) صفحة ١٠ .

هذا[١] . وسترى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر ، كما أن ابن سلام لم يستطع أن يقبل شعر عاد وثمود[٢] .

ومهما يكن من شيء فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا إلى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على نحل الشعر للجاهليين . وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة . وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كبيراً . فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذى ينحله الرواة فى سهولة ، ولكنهم يجدون مشقة وعسراً فى تمييز الشعر الذى ينحله العرب أنفسهم .

ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية ، وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذى يسمى جاهلياً أن يشك فى صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق . ويجب أن يشتد هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصبية التى يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت — كما يقولون — دوراً فى الحياة السياسة للمسلمين .

٣ — الدين ونحل الشعر

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية أثراً فى تكلف الشعر ونحله وإضافته إلى الجاهليين ، لا نقول فى العصور المتأخرة وحدها ، بل فيها وفى العصر الأموى أيضاً . وربما ارتقى عصر النحل المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين أيضاً . ولو أن لدينا من الوقت سعة وفراغ البال ما يحتاج إليه هذا الموضوع للهونا وألهينا القارئ بنوع من البحث لا يخلو

(١) طبقات ابن سلام ص ١٢ ، ١٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤ .

من فائدة علمية أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخاً لهذا النحل المتأثر بالدين .

فنحن نرى أنه تشكل أشكالا مختلفة ، دعت إليها الظروف المختلفة التى أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة . فكان هذا النحل فى بعض أطواره يقصد به إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبى ، وكان هذا النوع موجهاً إلى عامة الناس . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذى قيل فى الجاهلية ممهداً لبعثة النبى ، وكل ما يتصل بها من هذه الأخبار والأساطير التى تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهانهم ، وأحبار اليهود ورهبان النصارى ، كانوا ينتظرون بعثة نبى عربى يخرج من قريش أو مكة . وفى سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع[1] . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لوناً آخر من الشعر المنحول لم يضف إلى الجاهليين من عرب الإنس وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن . فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون إلى آدم ليس غير ، وإنما كان بإزاء هذه الأمة الإنسية أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الإنسية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات ، وتحس مثل ما تحس ، وتتوقع مثل ما تتوقع ، وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الإنس ، بل كان شعراؤها هم الذين يلهمون شعراء الإنس . فأنت تعرف قصة عبيد وهبيد ، وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لهوا بعد الإسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها . وفى القرآن (سورة الجن) أنبأت أن الجن استمعوا للنبى وهو يتلو القرآن ، فلانت قلوبهم وآمنوا بالله وبرسوله ، وعادوا فأنذروا قومهم ودعوهم إلى الدين الجديد . وهذه السورة تنبئ أيضاً بأن الجن كانوا يصعدون فى السماء يسترقون السمع ، ثم يهبطون وقد ألموا إلماماً يختلف قوة وضعفاً بأسرار الغيب ، فلما قارب زمن النبوة حيل بينهم وبين استراق السمع ، فرجموا بهذه الشهب ، وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً . فلم يكد القصاص والرواة يقرءون هذه السورة

---

(١) راجع سيرة ابن هشام ص ١٩ وما بعدها و ٥٥ وما بعدها هامش الروض الأنف .

وما يشبهها من الآيات التى فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا فى تأويلها كل مذهب ، واستغلوها استغلالاً لا حد له ، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع ، ووضعوا على النبى نفسه أحاديث لم يكن بد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذى يريدونه ويقصدون إليه[١] .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها وأنطقتها بالشعر فى العصر الإسلامى نفسه. فقد أشرنا فى الفصل السابق إلى ما كان من قتل سعد بن عبادة ، ذلك الأنصارى الذى أبى أن يذعن بالخلافة لقريش ، وقلنا إنهم تحدثوا أن الجن قتلته . وهم لم يكتفوا بهذا الحديث ، وإنما رووا شعراً قالته الجن تفتخر بقتل سعد بن عبادة هذا :

قد قتلنا سيد الخز ... رج سعد بن عباده
ورميناه بسهمين ... فلم نخطئ فؤاده[٢]

وكذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعد قتيل بالمدينة أظلمت ... له الأرض تهتز العضاه بأسوق
جزى الله خيراً من إمام وباركت ... يد الله فى ذاك الأديم الممزق
فمن يسع أو يركب جناحى نعامة ... ليدرك ماحاولت بالأمس يُسبق
قضيت أموراً ثم غادرت بعدها ... بوائق فى أكمامها لم تفتق
وما كنت أخشى أن تكون وفاته ... بكفى سبنتى أزرق العين مطرق

والعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن . وهم يتحدثون فى شىء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر إلى الشماخ بن ضرار[٣] .

---

(١) انظر فى هذا الموضوع كله تفسير الطبرى جزء ٢٩ صفحة ٦٤ طبع بولاق وسيرة ابن هشام جزء ١ صفحة ١٩٤ وما يليها ، وجمهرة أشعار العرب صفحة ١٧ وما يليها .

(٢) الجزء الثالث من القسم الثانى من طبقات ابن سعد ص ١٤٥ .

(٣) تنسب هذه الأبيات للشماخ وأخويه مزرد وجزء ، انظر طبقات ابن سعد جزء ٣ قسم أول صفحة ٢٤٠ والأغانى جزء ٧ صفحة ١٠٢ وطبقات ابن سلام صفحة ٢٩ .

ولنعد إلى ما نحن فيه ؛ فقد أظهرناك على نحو من نحل الشعر للجن والإنس باسم الدين . والغرض من هذا النحل — فيما نرجح — إنما هو إرضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة فى كل شىء ، ولا يكرهون أن يقال لهم : إن من دلائل صدق النبى فى رسالته أنه كان منتظراً قبل أن يجىء بدهر طويل ، تحدثت بهذا الانتظار شياطين الجن وكهان الإنس ، وأحبار اليهود ورهبان النصارى .

وكما أن القصاص والناحلين قد اعتمدوا على الآيات التى ذكرت فيها الجن ليخترعوا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين ، فهم قد اعتمدوا على القرآن أيضاً فيما رووا ونحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التى تضاف إلى الأحبار . فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبى مكتوباً عندهم فى التوراة والإنجيل . وإذن فيجب أن تخترع القصص والأساطير وما يتصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأحبار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبى ويدعون الناس إلى الإيمان به حتى قبل أن يُظل الناس زمانه .

ونوع آخر من تأثير الدين فى نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبى من ناحية أسرته ونسبه فى قريش . فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبى يجب أن يكون صفوة بنى هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بنى عبد مناف ، وأن يكون عبد مناف صفوة بنى قصى ، وأن تكون قصى صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الإنسانية كلها . وأخذ القصاص يجتهدون فى تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبى خاصة ، فيضيفون إلى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصى من الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلى مكانتهم ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة . وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستتبع الشعر ولا سيما إذا كانت العامة هى التى تراد بهذا القصص .

وهنا تتظاهر العواطف الدينية والعواطف السياسية على نحل الشعر . فقد

أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك فى قريش رهط النبى ، وأن يختلف حول هذا الملك ، فيستقر حيناً فى بنى أمية وينتقل منهم إلى بنى هاشم رهط النبي الأدنين . ويشتد التنافس بين أولئك وهؤلاء ، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسى . فأما فى أيام بنى أمية فيجتهد القصاص فى إثبات ما كان لأمية من مجد فى الجاهلية . وأما فى العباسيين فيجتهد القصاص فى إثبات ما كان لبنى هاشم من مجد فى الجاهلية . وتشتد الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين وتكثر الروايات والأخبار والأشعار .

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بنى عبد مناف ؛ فالأرستقراطية القرشية كلها طموح إلى المجد ، حريصة على أن يكون لها حظ منه فى قديمها كما أن لها حظاً منه فى حديثها . وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تنحل الأخبار والأشعار ، وتغرى القصاص وغير القصاص بنحلها . ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشاً رهط النبى من ناحية ، وأن الملك قد استقر فيها من ناحية أخرى . فانظر إلى تعاون العواطف الدينية والسياسة على نحل الشعر أيام بنى أمية وأيام بنى العباس .

ولست فى حاجة إلى أن أضرب لك الأمثال ؛ فأنت تستطيع أن تنظر فى سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير . وإنما أضرب لك مثلا واحداً يوضح ما ذهبت إليه من أن بطون قريش كانت تحث على نحل الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت أو هاشمية . وهذه القصة التى سأرويها تمس رهط بنى مخزوم من قريش ، وهى تعطيك مثلا صادقاً قوياً لحرص قريش على نحل الشعر لا تتحرج فى ذلك ولا ترعى فيه صدقاً ولا ديناً .

تحدث صاحب الأغانى بإسناد له عن عبد العزيز بن أبى نهشل قال : قال لى أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجئته أطلب منه مغرماً : يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذه الأبيات الأربعة وقل سمعت حساناً

ينشدها رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقلت : أعوذ بالله أن أفترى على الله ورسوله ، ولكن إن شئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها فعلت . فقال : لا ، إلا أن أن تقول سمعت حساناً ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس ؛ فأبى علىّ وأبيت عليه ، فأقمنا لذلك لا نتكلم عدة ليال . فأرسل إلىّ فقال قل أبياتاً تمدح بها هشاماً — يعنى ابن المغيرة — وبنى أمية ، فقلت سمهم لى ، فسماهم ، وقال اجعلها فى عكاظ واجعلها لأبيك ، فقلت :

ألا لله قــوم و   لدت أخت بنى سهم
هشام وأبو عبــد   مناف مدره الخصم
وذو الرمحين أشبــاك   على القــوة والحزم
فهــذان يــذودان   وذا من كثب يرمى
أسود تزدهى الأقرا   ن منــاعون للهضم
وهم يــوم عكاظ مـ   نعوا الناس من الهزم
وهم من ولدوا أشبوا   بسرّ الحسب الضخم
فان أحلف وبيت الله   ه لا أحلف على إثم
لما من إخــوة بين   قصور الشأم والــردم
بأزكى من بنى ريطـ   ـة أو أوزن فى الحــلم

قال : ثم جئت فقلت : هذه قالها أبى . فقال : لا ، ولكن قل قالها ابن الزِّبَعْرى ، قال فهى إلى الآن منسوبة فى كتب الناس إلى ابن الزبعرى[1] .

فانظر إلى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينحل الشعر حساناً ، ثم لا يكفيه هذا النحل حتى يذيع صاحبه أنه سمع حساناً ينشد هذا الشعر بين يدى النبى ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم . ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبى بهذا المقدار ، واستباح أن يكذب على عائشة . وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبى ؛ فاختصما .

(١) الأغانى جزء أول صفحة ٣٠ .

وكلاهما شديد الحاجة إلى صاحبه ، هذا يريد شعراً لشاعر معروف ، والآخر يريد المال ، فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزبعرى شاعر قريش . ومثل هذا كثير .

نحو آخر من تأثير الدين فى نحل الشعر ، وهو هذا الذى يلجأ إليه القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوباً فى القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعاد وثمود ومن إليهم ؛ فالرواة يضيفون إليهم شعراً كثيراً . وقد كفانا ابن سلام نقده وتحليله حين جدّ فى طبقات الشعراء فى إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف إلى تُبع وحمير موضوع منحول ، وضعه ابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص[١] . وابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص لايكتفون بالشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وتبع وحمير ، وإنما هم يضيفون الشعر إلى آدم نفسه ، فهم يزعمون أنه رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل[٢] . ونظن أن من الإطالة والإملال أن نقف عند هذا الحد من السخف .

ونحو آخر من تأثير الدين فى نحل الشعر ، وذلك حين ظهرت الحياة العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة . فأرادوا هم أو الموالى أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درساً لغويًّا ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه . ولأمر ما شعروا بالحاجة إلى إثبات أن القرآن كتاب عربى مطابق فى ألفاظه للغة العرب ، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشىء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك فى عربيتها . وأنت توافقنى فى غير مشقة على أن من العسير ، كما قدمت فى الكتاب الأول ، أن نطمئن إلى كل هذا الشعر الذى يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه . وقد عرفت رأينا فى ذلك وفى قصة عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق ، فلا حاجة إلى أن نعيد القول فيه . وإنما نعيد شيئاً واحداً ، وهو أننا نعتقد أنه إذا كان هناك نص عربى لا تقبل لغته شكًّا ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن . وبنصوص القرآن

(١) طبقات ابن سلام صفحة ٤ . (٢) تاريخ بغداد ج ٥ ص ١٢٨ .

وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلى ، بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن .

ولست أفهم كيف يمكن أن يتسرب الشك إلى عالم جاد فى عربية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبى من لفظ ونظم وأسلوب . وإنما هناك مسألة أخرى ، وهى أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالى بنوع خاص لم يتفقوا فى كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات فى التأويل والتفسير ، وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع .

وهنا نوع جديد من تأثير الدين فى نحل الشعر . فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل فى مكانة العالم وشهرته ورأى الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه . ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراصاً على أن يظهروا دائماً مظهر المنتصرين فى خصوماتهم الموفقين للحق والصواب فيما يذهبون إليه من رأى . وأى شىء يتيح لهم هذا الاستشهاد بما قالته العرب قبل نزول القرآن ؟ وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد ؛ فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شىء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك فى نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذ الشعر العربى الجاهلى ، حتى ليخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء . على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم ، لم يكن عليه إلا أن يمد يده إذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام ؛ كأن كلام العرب قبل الإسلام قد وعى كل شىء وأحصى كل شىء . هذا ، وهم مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا فى كل شىء كانوا جهلة غلاظاً فظاظاً . أفترى إلى هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت إليه الحضارة العباسية من علم ودقة فنية ؟ فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب الجاهليين . وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين . وما أرى إلا أنك ضاحك مثلى أمام هذا الشطر الذى رواه بعض المعتزلة ليثبت أن كرسى الله

الذى وسع السموات والأرض هو علمه ؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر المجهول طبعاً :

* ولا يُكرْسِئ علم الله مخلوق *

وكذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لاسبيل إلى إحصائه أو استقصائه ؛ فهو ليس مقصوراً على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل الأدب ، وإنما هو يجاوزهم إلى غيرهم من الذين قالوا فى العلم مهما يكن الموضوع الذى تناولوه .

لأمر ما كان البدْع فى العصر العباسى عند فريق من الناس أن يرد كل شىء إلى العرب حتى الأشياء التى استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم . وإذا كان الأمر كذلك فليس لنحل الشعر للجاهليين حد ، وأنت إذا نظرت فى كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا النحل ما يقنعك ويرضيك .

ولكنى لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية فى نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين . وقد رأينا إلى الآن فنوناً من هذا التأثير ، ولكننا لم نصل بعد إلى أعظم هذه الفنون كلها خطراً وأبعدها أثراً وأشدها عبثاً بعقول القدماء والمحدثين ، وهو هذا النوع الذى ظهر عند ما استؤنف الجدال فى الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولا سيما اليهود والنصارى . هذا الجدال الذى قوى بين النبى وخصومه ، ثم هدأ بعد أن تم انتصار النبى على اليهود والوثنيين فى بلاد العرب ، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين ؛ لأن الكلمة فى أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان ، وإنما كانت لهذا السيف الذى أزال سلطان الفرس واقتطع من دولة الروم الشأم وفلسطين ومصر وقسماً من إفريقية الشمالية . فلما انتهت هذه الفتوح واستقر العرب فى الأمصار واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى ، استؤنف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب إلى النضال منها إلى أى شىء آخر .

وذهب المجادلون فى هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير إلى بعضها فى شىء من الإيجاز .

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية فى بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الإسلامى وصفوته هى خلاصة الدين الحق الذى أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل . فليس غريباً أن نجد قبل الإسلام قوماً يدينون بالإسلام ، أخذوه من هذه الكتب السماوية التى أوحيت قبل القرآن . والقرآن يحدثنا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة والإنجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى . وهو يذكر غير التوراة والإنجيل شيئاً آخر هو صحف إبراهيم . ويذكر غير دين اليهود والنصارى ديناً آخر هو ملة إبراهيم ، هو هذه الحنيفية التى لم نستطع إلى الآن أن نتبين معناها الصحيح . وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان القرآن قد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون ، فطعن فى صحة ما بين أيديهم من التوراة والإنجيل ، واتهمهم بالتحريف والتغيير ، ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها ، فقد أخذ المسلمون يردّون الإسلام فى خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذى هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى .

وشاعت فى العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدد دين إبراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب فى عصر من العصور ، ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان . ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين إلى حين . وهؤلاء الأفراد يتحدثون ، فنجد من أحاديثهم ما يشبه الإسلام . وتأويل ذلك يسير ؛ فهم أتباع إبراهيم ، ودين إبراهيم هو الإسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً ؛ فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملا بعد الإسلام ، لا لشىء إلا ليثبت أن للإسلام فى بلاد العرب قدمة وسابقة . وعلى هذا النحو تستطيع أن تحمل كل ما تجد من هذه الأخبار

والأشعار والأحاديث التى تضاف إلى الجاهليين ، والتى يظهر بينها وبين ما فى القرآن والحديث شبه قوى أو ضعيف .

وهنا نصل إلى مسألة عنى بها الباحثون عن تاريخ القرآن من الفرنج، والمستشرقين خاصة ، وهى تأثير المصادر العربية الخالصة فى القرآن . فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة فى البلاد العربية وما جاورها . ولكنهم رأوا أن يضيفوا إلى هذه المصادر مصدراً عربيًّا خالصاً، والتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين ، ولا سيما الذين كانوا يتحنفون منهم . وزعم الأستاذ « كليمان هوار » فى فصل طويل — نشرته له المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤ — أنه قد ظفر من ذلك بشىء قيم ، واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن . هذا الشىء القيم ، وهذا المصدر الجديد هو شعر أمية بن أبى الصلت . وقد أطال الأستاذ « هوار » فى هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذى ينسب إلى أمية بن أبى الصلت ، وبين آيات من القرآن ، وانتهى من هذه المقارنة إلى نتيجتين :

(الأولى) أن هذا الشعر الذى ينسب لأمية بن أبى الصلت صحيح ؛ لأن هناك فروقاً بين ما جاء فيه وما جاء فى القرآن من تفصيل بعض القصص . ولو كان منحولا لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن . وإذا كان هذا الشعر صحيحاً ، فيجب — فى رأى الأستاذ « هوار » — أن يكون النبى قد استعان به قليلا أو كثيراً فى نظم القرآن .

(الثانية) أن صحة هذا الشعر واستعانة النبى به فى نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبى الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجدة ، وليصح أن النبى قد انفرد بتلقى الوحى من السماء . وعلى هذا النحو استطاع الأستاذ « هوار » — أو خيل إليه أنه استطاع — أن يثبت أن هناك شعراً جاهليًّا صحيحاً ، وأن هذا الشعر الجاهلى قد كان له أثر فى القرآن . ومع أنى من أشد الناس إعجاباً بالأستاذ « هوار » وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون إليه فى كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة فى تاريخ الأدب العربى

وبالمناهج التي يتخذونها للبحث ، فإني لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل الذى أشرت إليه آنفاً دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحياناً فى مواقف لا صلة بينها وبين العلم . وليس يعنينى هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون، فأنا لا أؤرخ القرآن ، وأنا لا أتعرض للوحى وما يتصل به ، ولا للصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى ، كل ذلك لا يعنينى الآن ، وإنما الذى يعنينى هو شعر أمية بن أبى الصلت وأمثاله من الشعراء .

والغريب من أمر المستشرقين فى هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكون فى صحة السيرة نفسها ، ويتجاوز بعضهم الشك إلى الجحود ، فلا يرون فى السيرة مصدراً تاريخياً صحيحاً ، وإنما هى عندهم ، كما ينبغى أن تكون عند العلماء جميعاً ، طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمى الدقيق ليمتاز صحيحها من منحولها . هم يقفون هذا الموقف العلمى من السيرة ، ويغلون فى هذا الموقف ؛ ولكنهم يقفون من أمية بن أبى الصلت وشعره موقف المستيقن المطمئن ، مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق ولا أبلغ فى الصحة من أخبار السيرة . فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون النحو الآخر ؟ أيمكن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا من هذا التعصب الذى يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟ أما أنا فلست مستشرقاً ولست رجلا من رجال الدين ، وإنما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبى الصلت نفس الموقف العلمى الذى وقفته من شعر الجاهليين جميعاً . وحسبى أن شعر أمية ابن أبى الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشك فى صحته كما شككت فى شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ، وإن لم يكن لهم من النبى موقف أمية بن أبى الصلت .

ثم إن هذا الموقف نفسه يحملنى على أن أرتاب الارتياب كله فى شعر أمية بن أبى الصلت ، فقد وقف أمية من النبى موقف الخصومة ؛ هجا أصحابه وأيد مخالفيه ، ورثى أهل بدر من المشركين . وكان هذا وحده يكفى لينهى عن رواية شعره ، وليضيع هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر

الوثنى الذى هجا فيه النبى وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين مخالفيهم من الوثنيين واليهود . وليس يمكن أن يكون من الحق فى شىء أن النبى نهى عن رواية شعر أمية لينفرد بالعلم والوحى وأخبار الغيب . فما كان شعر أمية بن أبى الصلت إلا شعراً كغيره من الشعر ، لا يستطيع أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيره من الشعر أن ينهض للقرآن . وما كان علم أمية بن أبى الصلت بأمور الدين إلا كعلم أحبار اليهود ورهبان النصارى . وقد ثبت النبى لأولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهم على عقول العرب بالحجة مرة وبالسيف مرة أخرى ، فأمر النبى مع ابن أبى الصلت كأمره مع هؤلاء الشعراء الكثيرين الذين هجوه وناهضوه وألبوا عليه .

ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يروى من أن النبى أنشد شيئاً من شعر أمية فيه دين وتحنف فقال : « آمن لسانه وكفر قلبه » . آمن لسانه لأنه كان يدعو إلى مثل ما كان يدعو إليه النبى . وكفر قلبه لأنه كان يظاهر المشركين على صاحب هذا الدين الذى كان يدعو إليه . فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين أيدوا النبى ووادعوه ، حتى إذا خافوه على سلطانهم السياسى والاقتصادى والدينى ظاهروا عليه المشركين من قريش .

ليس إذن شعر أمية بن أبى الصلت بدعاً فى شعر المتحنفين من العرب أو المتنصرين والمتهودين منهم . وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمدوا محوه ، إلا ما كان منه هجاء للنبى وأصحابه ونعياً على الإسلام ؛ فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم فى غيره من الشعر الذى أهمل حتى ضاع .

ولكن فى شعر أمية بن أبى الصلت أخباراً وردت فى القرآن ، كأخبار ثمود وصالح والناقة والصيحة . ويرى الأستاذ « هوار » أن ورود هذه الأخبار فى شعر أمية مخالفاً بعض المخالفة لما جاء فى القرآن دليل على صحة هذا الشعر من جهة ، وعلى أن النبى قد استقى منه أخباره من جهة أخرى .

ولست أدرى قيمة هذا النحو من البحث . فمن الذى زعم أن ما جاء فى القرآن من الأخبار كان كله مجهولا قبل أن يجىء به القرآن ؟ ومن الذى يستطيع

أن ينكر أن كثيراً من القصص القرآنى كان معروفاً بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى ، وبعضه عند العرب أنفسهم ؟ وكان من اليسير أن يعرفه النبي ، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي من المتصلين بأهل الكتاب . ثم كان النبي وأمية متعاصرين . فلمَ يكون النبي هو الذى أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذى أخذ عن النبي ؟ ثم من الذى يستطيع أن يقول إن من ينحل الشعر ليحاكى القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفى النحل ويوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمل ؟ بلى !

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذى يضاف إلى أمية بن أبى الصلت وإلى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما نحل نحلا . نحله المسلمون ليثبتوا — كما قدمنا — أن للإسلام قدمة وسابقة فى البلاد العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنفين إلا مع شىء من الاحتياط والشك غير قليل .

هذا شأن المسلمين . فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى ، فقد نظروا فإذا لهم فى حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم . وفى الحق أن اليهود قد استعمروا جزءا غير قليل من بلاد الحجاز فى المدينة وخولها وعلى طريق الشام . وفى الحق أيضاً أن اليهودية قد جاوزت الحجاز إلى اليمن ، ويظهر أنها استقرت حيناً عند سراة اليمن وأشرافها ، وأنها أثرت بوجه ما فى الخصومة التى كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة ، وهم نصارى . ثم فى الحق أن اليهودية قد استتبعت حركة اضطهاد للنصارى فى نجران ذكرها القرآن فى «سورة البروج» .

كل هذا حق لا شك فيه ، وكل هذا ظاهر فى أخبار العرب وأساطيرهم ، وهو ظاهر فى القرآن بنوع خاص ، فليس قليلا ما يمس اليهود من سور القرآن وآياته . وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت بإجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب ، وكان اليهود قد تعربوا حقًّا ، وكان كثير من العرب قد تهودوا . وليس من شك عندى فى أن الاختلاط بين اليهود

وبين الأوس والخزرج قد أعد هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأييد صاحبه .

هذه حال اليهود . فاما النصارى فقد انتشرت دياناتهم انتشاراً قوياً فى بعض بلاد العرب فيما يلى الشأم حيث كان الغسانيون الخاضعون لسلطان الروم ، وفيما يلى العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس ، وفى نجران من بلاد اليمن التى كانت على اتصال بالحبش وهم نصارى .

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الإسلام بأزمان تختلف طولا وقصراً . فنحن نعم مثلا أن تغلب كانت نصرانية ، وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فالقاعدة أنه لم يقبل من العربى إلا الإسلام أو السيف ، فأما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها صدقة مضعفة قبلها عمر ، فيما يقول الفقهاء[1].

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية فى بلاد العرب . وأكبر الظن أن الإسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب إلى اعتناق إحدى هاتين الديانتين . ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذى لم يستقم لهذين الدينين ، والذى استتبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم ملاءمة تامة لطبيعة الأمة العربية .

مهما يكن من شىء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان فى البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر فى الشعر العربى قبل الإسلام ، وقد رأيت أن العصبية العربية حملت العرب على أن ينحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشائرهم فى الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشائر ؛ فالأمر كذلك فى اليهود والنصارى : تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين ، وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين ، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤود كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضاً ، فنحلوا كما نحل غيرهم ، ونظموا شعراً أضافوه إلى السموءل بن عادياء وإلى عدى ابن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى .

---

(١) انظر فتوح البلدان للبلاذرى صفحة ١٨٩ وكتاب المعارف لابن قتيبة صفحة ١٩٣ طبع مصر .

والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئاً من هذا؛ فهم يجدون فيما نسب إلى عدى بن زيد من الشعر سهولة وليناً لا يلائمان العصر الجاهلى ، فيحاولون تعليل ذلك بالإقليم والاتصال بالفرس ، واصطناع الحياة الحضرية التى كان يصطنعها أهل الحيرة .

ونحن نجد مثل هذه السهولة فى شعر اليهود ، فى شعر السموءل بنوع خاص ، ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به فى شعر عدى . فقد كان السموءل — إن صحت الأخبار — يعيش عيشة خشنة أقرب إلى حياة السادة البادين منها إلى حياة أصحاب الحضر . ويحدثنا صاحب الأغانى بأن ولد السموءل نحلوا قصيدة أضافوها إلى امرئ القيس ، وزعموا أنه مدح بها السموءل حين أودعه سلاحه فى طريقه إلى القسطنطينية . ونرجح نحن أن ولد السموءل هم الذين نحلوا هذه القصيدة الرائية التى تضاف للأعشى والتى يقال إنه مدح بها شرحبيل ابن السموءل فى قصته المشهورة مع الكلبى .

فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما للعواطف السياسية من التأثير فى نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين .

وإذا كان من الحق أن نحتاط فى قبول الشعر الذى يظهر فيه تأثير ما للأهواء السياسية ، فمن الحق أيضاً أن نحتاط فى قبول الشعر الذى يظهر فيه تأثير ما للأهواء الدينية .

وأكبر الظن أن الشعر الذى يسمى جاهليًّا مقسم بين السياسة والدين ، ذهبت هذه بشطر منه ، وذهب هذا بالشطر الآخر .

ولكن أسباب النحل ليست مقصورة على السياسة والدين ، بل هى تتجاوزهما إلى أشياء أخرى .

٤ ـ القصص ونحل الشعر

من هذه الأشياء شيء ليس ديناً ولا سياسة ، ولكنه يتصل بالدين وبالسياسة اتصالا قوياً ، نريد به القصص الذى أشرنا إليه غير مرة فيما قدمنا من القول .

فالقصص فى نفسه ليس من السياسة ولا من الدين ، وإنما هو فن من فنون الأدب العربى ، توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية ، وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين ، وأزهر فى عصر غير قصير من عصور الأدب العربى الراقية ، أزهر أيام بنى أمية وصدراً من أيام بنى العباس ، حتى إذا كثر التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال إلى مجالس القصاص ، ضعف أمر هذا الفن ، وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً ، حتى ابتذل وانصرف عنه الناس .

وهذا الفن الأدبى تناول الحياة العربية والإسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها ، لا أكاد أستثنى منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعى ؛ فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص فى نحل الشعر وإضافته إلى القدماء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة ، وأحاط بها إحاطة حسنة فى الجزء الأول من كتابه « تاريخ آداب العرب »[١] . نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية الإسلامية من ناحية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربى لو أنهم عنوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا إلى نتائج قيمة ، ولغيروا رأيهم فى تاريخ الأدب . فهما تكن الأسباب التى دعت إلى نشأة فن القصص عند المسلمين ، فقد نشأ هذا الفن ، وكانت منزلته عند المسلمين هى بعينها منزلة الشعر القصصى عند

(١) استوعب الأستاذ أحمد أمين البحث عن القصص استيعاباً علمياً فى كتاب فجر الإسلام .

قدماء اليونان ، وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هى بعينها الصلة بين الشعر القصصى اليونانى وجماعات اليونان القدماء .

وليس من شك عندنا فى أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالا وروعة وحسن موقع فى النفس عن « الإلياذة » و « الأودسة » . وكل ما بين القصص الإسلامى واليونانى من الفرق هو أن الأول لم يكن شعراً كله ، وإنما كان نثراً يزينه الشعر من حين إلى حين على حين كان الثانى كله شعراً ، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية على حين كان القاص اليونانى يعتمد على الأداة الموسيقية اعتماداً ما ، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثل ما وجد الثانى من عناية اليونان . فبينما كان اليونان يقدسون « الإلياذة » و « الأودسة » ويعنون بجمعهما وترتيبهما وروايتهما وإذاعتهما عناية المسلمين بالقرآن[١] ، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا .

وفى الحق أن الأدب العربى لم يدرس فى العصور الإسلامية الأولى لنفسه ؛ وإنما درس من حيث هو وسيلة إلى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث . وكان هذا كله أدنى إلى الجد وألصق به من هذا القصص الذى كان يمضى مع الخيال إذا أراد ، ويتقرب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومثله العليا ؛ فليس غريباً أن ينصرف عن القصص أصحاب الجد من المسلمين .

كان قصاص المسلمين يتحدثون إلى الناس فى مساجد الأمصار ، فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوات ، ويمضون معهم فى تفسير القرآن والحديث ورواية السيرة والمغازى والفتوح إلى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم لا إلى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا . وكان الناس كلفين بهؤلاء

---

(١) انظر ما عمله بيزستّرات الطاغية الأثينى لجمع الإلياذة والأودسة فى القرن السادس قبل المسيح فى كتاب « تاريخ الآداب اليونانية » تأليف ألفريد وموريس كروازيه الأول صفحة ٤١٢ .

القصاص ، مشغوفين بما يلقون إليهم من حديث . وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية ، فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلوها استغلالا شديداً ، وأصبح القصص أداة سياسية كالشعر.

وليس من شك فى أن العناية بدرس هذا الفن ستنتهى إلى مثل ما انتهت إليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصاص ينشرون لها الدعوة فى طبقات الشعب على اختلافها ، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويذودون عن آرائها وزعمائها . ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمى النزعة والهوى ، وأنه لقى فى ذلك عناء من الأمويين فى آخر عهدهم بالسلطان ، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين فى أول عهدهم بالملك[1].

والتعمق فى درس حياة القصاص الذين كانوا يقصّون فى البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار ، يظهرنا من غير شك على الصلات التى كانت بين هؤلاء القصاص وبين الأحزاب السياسية .

غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها ، وإنما تأثر بالدين أيضاً ، وقد رأيت فى الفصل الماضى مُثلا توضح هذا التأثر .

وتأثر القصص بشىء آخر غير السياسة والدين ، هو روح الشعب الذى كان يتحدث إليه . ومن هنا عنى عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب الأمور . ومن هنا اجتهد فى تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض . فنحن نستطيع أن نقول إن هذا القصص كان يستمد قوته وثروته من مصادر مختلفة ، أهمها أربعة :

(الأول) مصدر عربى هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات ، وما كانت تتحدث به العرب فى الأمصار من أخبارها وأساطيرها . وما كانت تروى من شعر ، وما كان يتحدث به الرواة من سيرة النبى والخلفاء وغزواتهم وفتوحهم .

---

(١) انظر تاريخ بغداد الجزء الأول ص ١٢٨ وابن خلكان جزء أول ص ٦١٢ وكتاب المعارف لابن قتيبة ص ١٦٨ .

(الثانى) مصدر يهودى نصرانى ، وهو ما كان يأخذه القصاص عن أهل الكتاب من أخبار الأنبياء والأحبار والرهبان وما يتصل بذلك . وليس ينبغى أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين .

(الثالث) مصدر فارسى ، وهو هذا الذى كان يستقيه القصاص فى العراق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها.

ثم (المصدر الرابع) مصدر مختلط ، هو هذا الذى يمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشأم من الأنباط والسريان ومن إليهم من هؤلاء الأخلاط الذين كانوا منبثين فى هذه الأقطار ، والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسى ظاهر .

كل هذه المصادر كانت تمد القصاص ، فكنت ترى فى قصصهم ألواناً من القول وفنوناً من الحديث ، قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها؛ ولكن لها جمالا أدبيًّا فنيًّا رائعاً يعجب به من يستطيع أن يقدر التئام هذه الأهواء المختلفة التى تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس ، ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يتبينوا فيه نفسية الشعوب والأجيال التى كانت تلهم هؤلاء القصاص .

مهما يكن من شىء ، فإن هذه المصادر كلها كانت تطلق ألسنة القصاص بما كانوا يتحدثون به إلى سامعيهم فى الأمصار . وأنت تعلم أن القصص العربى لا قيمة له ولا خطر فى نفس سامعيه إذا لم يزينه الشعر من حين إلى حين . ويكفى أن تنظر فى « ألف ليلة وليلة » وفى قصة عنترة وما يشبهها ، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغنى عن الشعر ، وأن كل موقف قيم أو ذى خطر من مواقف هذه القصص لا يستقيم لكاتبه وسامعه إلا إذا أضيف إليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعامة . وإذن فقد كان القصاص أيام بنى أمية وبنى العباس فى حاجة إلى مقادير لا حدّ لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة فيه . وهم قد وجدوا

من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون .

ولا أكاد أشك فى أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون إليه من الشعر فى هذا القصص ، وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلفقونها ، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها . ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض ؛ فقد حدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما كان يروى من غثاء الشعر فيقول : لا علم لى بالشعر ، إنما أوتى به فأحمله[1]. فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله . فمن هؤلاء القوم ؟

أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون إلى الناس فحسب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقين ومن النظام والمنسقين ، حتى إذا استقام لهم مقدار من تلفيق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس . وكان مثلهم فى هذا مثل القصاص الفرنسى المعروف « ألكسندر دوماس » الكبير . وأنت تدهش إذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التى تنبث فيما بقى لنا من آثار القصاص . فلديك من سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر ، نظم بعضها حول غزوة بدر ، وبعضها حول غزوة أحد ، وبعضها فى غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع ، وأضيف كل هذا إلى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه إلى حمزة ، وبعضه إلى على ، وبعضه إلى حسان ، وبعضه إلى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه إلى نفر من شعراء قريش ، وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط[2] وإلى نفر آخر من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً من هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذى صدر من المصانع الشعرية فى الأمصار المختلفة أيام

---

(١) انظر طبقات ابن سلام صفحة ٤ .

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد ، الجزء الثانى من القسم الثانى صفحة ٨٩ وما بعدها.

بنى أمية وبنى العباس كانت سبباً فى نشأة رأى يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً ، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربى شاعر بطبعه وسليقته ، يكفى أن يصرف همه إلى القول فإذا هو ينساق إليه انسياقاً[١] . كان القدماء يعتقدون هذا ، وما يزال المحدثون يرونه . وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف ، ومنهم الحضرى ومنهم البدوى . فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلا أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمئنوا إليه . ولكنهم بعد الحذف والنفى والنقد والتمحيص نظروا فإذا لديهم مقادير ضخمة تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول ، ومنهم الحضرى ومنهم البدوى . فأى شىء أيسر من أن يعتقدوا أن العربى شاعر بفطرته ، وأنه يكفى أن يكون الرجل عربياً ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء ؟

ولكن رأياً كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء . فنحن نستطيع أن نؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر ، فبعضها أشعر من بعض ، وبعضها أكثر شعرا من بعضها الآخر ، ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعراً كله ، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالا ونساء شباناً وشيباً وولداناً أيضاً . ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء ؛ فكثيراً ما حاول العربى قول الشعر فلم يوفق لشىء . وقد طلب إلى النبى فى بعض المواقف التى احتاج المسلمون فيها إلى الشعراء أن يأذن لعلىّ فى أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش ، فأبى النبى أن يأذن له ؛ لأنه لم يكن من ذلك فى شىء ، وأذن لحسان[٢] .

وما نظن أننا فى حاجة إلى أن نقيم الأدلة ونبسط البراهين على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء . وإنما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هى التى

(١) البيان والتبيين للجاحظ الجزء الثانى صفحة ٥٦ طبع مصر سنة ١٣١٣ .
(٢) الأغانى جزء ٤ ص ٤ .

خيلت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ «العربى» مرادف للفظ «الشاعر» . فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تجد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى ، فتراهم يقولون مرة ، قال الشاعر ، وأخرى قال الأول ، وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بنى فلان ، وخامسة قال أعرابى . وهلم جرًّا — نقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء .

والحق أن العرب كانوا كغيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسن والأذهان القوية ، يكثر فيهم الشعر دون أن يعم كافتهم ، وأن أكثر هذا الشعر الذى يضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع موضوع نُحل نحلا ، بسبب من هذه الأسباب التى نحن بإزائها ومنها القصص .

كثرة هذا الشعر الذى احتاج إليه القصاص لتزدان به قصصهم من ناحية ، وليسيغها القراء والسامعون من ناحية أخرى ، خدعت فريقاً من العلماء ، فقبلوها على أنها صدرت عن العرب حقًّا . وقد فطن بعض العلماء إلى ما فى هذا الشعر من تكلف حيناً ومن سخف وإسفاف حيناً آخر . وفطن إلى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين ينسب إليهم . ومن هؤلاء العلماء محمد بن سلام الذى أنكر — كما رأيت — ما يضيفه ابن إسحاق إلى عاد وثمود وحمير وتُبَّع(١) . وأنكر كثيرًا ما رواه ابن إسحاق فى السيرة من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً قط(٢) . وأخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن إسحاق وأصحابه القصاصون ، نذكر منهم ابن هشام الذى يروى لنا فى السيرة ما كان يرويه إسحاق ؛ حتى إذا فرغ من رواية القصيدة ، قال : وأكثر أهل العلم بالشعر أو بعض أهل العلم بالشعر ، ينكر هذه القصيدة ، أو ينكر أكثرها ، أو ينكرها لمن تضاف إليه(٣) .

---

(١) صفحة ٥ .   (٢) المصدر نفسه ٤ .

(٣) هذا النحو من الشعر ورد فى سيرة ابن هشام بكثرة ؛ ولذا نكتفى بالإشارة إلى بعض مواضعه فيها لا على وجه الحصر : جزء أول صفحة ١٨ و ٢٢ و ٥٢ و ٥٣ و ٧٩ و ٨٠ و ١٤٨ و ١٥٠ و ١٧٩ ، وجزء ثانٍ صفحة ٥٦ و ٥٧ هامش الروض الأنف .

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص فى نحل الشعر خُدعوا أيضاً ؛ فلم يكن صناع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محمقين ، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكى والطبع اللطيف ، فكان يجيد الشعر ويحسن تكلفه ونحله ، وكان فطناً يجتهد فى إخفاء صنعته ويوفق من ذلك للشىء الكثير . وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من الناحلين ، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم . وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضعون ويكذبون ، فيسرفون فى هذا كله .

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلام عن هذا الشعر المنحول هذه الطائفة التى رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح[1] والتى يضاف بعضها إلى جذيمة الأبرش ، وبعضها إلى زهير بن جناب ، وبعضها إلى العنبر بن تميم ، وبعضها إلى مالك وسعد ابنى زيد مناة بن تميم ، وبعضها إلى أعصر بن سعد بن قيس عيلان . وكل هذا الشعر إذا نظرت فيه سخيف سقيم ظاهر التكلف بيِّن الصنعة . واضح جدًّا أن راوياً من الرواة أو قاصًّا من القصاص تكلفه ليفسر مثلا من الأمثال أو أسطورة من الأساطير أو لفظاً غريباً ، أو ليلذ القارئ أو السامع ليس غير . ولنضرب لذلك مثلا هذين البيتين اللذين يضافان إلى أعصر بن سعد بن قيس عيلان ، وهما :

قالت عميرة ما لرأسك بعد ما ... نفد الزمان أتى بلون منكر
أعمير إن أباك شيَّب رأسه ... كر الليالى واختلاف الأعصر

قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة : إن هذا الرجل إنما سمى « أعصر » لهذا البيت الأخير . قال ابن سلام : وبعض الناس يسميه « يعصر » وليس بشىء[2] .

وابن سلام نفسه يحدثنا أن معدًّا كان يعيش فى العصر الذى كان يعيش

(١) انظر ابن سلام ص ١٢ ، ١٣ .
(٢) طبقات ابن سلام ص ١٢ .

فيه موسى بن عمران ، أى قبل المسيح بقرون عدة أى قبل الإسلام بأكثر من عشرة قرون[١] فإذا لاحظنا أن « أعصر » هذا هو ابن سعد بن قيس عيلان ابن إلياس بن مضر بن نزار بن معد ، رأينا أنه إن عاش فقد عاش فى زمن متقدم جداً أى قبل الإسلام بعشرة قرون على أقل تقدير .

أفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد قيلا قبل الإسلام بألف سنة ، ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الإسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون ، ونحن نجد مشقة غير قليلة فى فهم الشعر العربى الصحيح الذى قيل أيام النبى أو بعد النبى ، ولا نجد شيئاً من العسر فى فهم هذا الكلام الذى إن صح رأى ابن سلام فقد قيل قبل النبى بأكثر من عشرة قرون ؟

أليس واضحاً جلياً أن هذين البيتين إنما قيلا فى الإسلام ليفسرا اسم هذا الرجل الذى هو فى حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أوجد فى حقيقة الأمر أم لم يوجد ؟

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام إلى مالك وسعد ابنى زيد مناة بن تميم . فنحن لا نعرف من سعد ، ومن مالك ، ومن زيد مناة ، ومن تميم . وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط . ولكن رأى الرواة والقصاص مثلا تستعمله العرب وهو : « ما هكذا تورد يا سعد الإبل » ، وهم فى حاجة إلى تفسير الأمثال أيضاً . ومن هنا اخترعت هذه القصة التى نطق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز .

وقل مثل هذا ما يضاف للعنبر بن تميم ، وهو :

قد رابنى من دلوى اضطرابها والنأى فى بهراء واغترابها
إلا تجئ ملأى يجئ قرابها[٢]

فالأمر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذى كان يجرى مجرى المثل فيما يظهر . وقل مثل هذا فى هذا الشعر الذى يضاف إلى جذيمة الأبرش ،

---

(١) طبقات ابن سلام ص ٥ .
(٢) المصدر نفسه ص ١١ .

وفى كل ما يتصل بجذيمة وصاحبته الزبّاء وابن أخته عمرو بن عدىّ ووزيره قصير .

فليس لهذا كله إلا أصل واحد . وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم ، كقولهم « لا يطاع لقصير أمر » وقولهم « لأمر ما جدع قصير أنفه » ، وقولهم : « شب عمرو عن الطوق » . أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس فى هذه القصص التى كانت شائعة عند هؤلاء الأخلاط من سكان العراق والجزيرة والشام وما يتصل بها من بوادى العرب . كفرس جذيمة التى كانت تسمى « العصا » ، والبرج الذى بناه قصير على العصا بعد أن نفقت وكان يسمى « برج العصا » ، ودم جذيمة التى جمعته الزباء فى طست من الذهب ، وجمال عمرو بن عدى التى احتال قصير فى إدخالها تدمر وعليها الرجال فى الغرائر[١] .

وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير فى كل هذه الحكايات والأساطير التى تتصل بالأسماء والأمثال والأمكنة وما إليها وما ينشد فيها من الشعر .

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب ؛ وإنما قبلوا هذه الأخبار والأشعار على علاتها ، ورووها على أنها صحيحة ؛ لأنهم سمعوا من رواة كانوا يعتقدون أنهم ثقات مصححون . ومن هنا روى ابن سلام وغيره أبياتاً لجذيمة على أنها من أقدم الشعر العربى ، وهى التى تبتدئ بهذا البيت :

ربما أوفيت فى علم ترفعن ثوبى شمالات[٢]

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلا شديداً ، ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب ، وهو أخبار المعمرين الذين مدت لهم الحياة إلى أبعد مما ألف الناس . وقد رويت حول هؤلاء المعمرين

---

(١) تاريخ ابن جرير الطبرى جزء أول ص ٧٥٧ — ٧٦٦ طبع أوربا .

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٣ .

أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات فى القرن الثالث للهجرة كأبى حاتم السجستانى[١] وابن سلام نفسه ، وهو يروى لنا فى كتاب الطبقات هذا الشعر المتكلف السخيف الذى يضاف إلى أحد هؤلاء المعمرين ، وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذى بقى بقاء طويلا حتى قال :

ولقد سئمت من الحياة وطولها   وازددت من عدد السنين مئينا
مائة أتت من بعدها مئتان لى   وازددت من عدد الشهور سنينا
هل ما بقى إلا كما قد فاتنا   يوم يكر وليلة تحدونا[٢]

ويروى لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفاً ولا تكلفاً ولا نحلا يضيفه إلى دويد بن زيد بن نهد حين حضره الموت :

اليوم يبنى لدويد بيته   لو كان للدهر بلى أبليته
أو كان قرنى واحداً كفيته   يا رب نهب صالح حويته
ورب غيل حسن لويته   ومعصم مخضب ثنيته[٣]

فأنت ترى أن ابن سلام ، على ما أظهر من الشك فيما كان يروى ابن إسحاق من شعر عاد وثمود وتبع وحمير ، قد انخدع عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن إسحاق من القصاص من الشعر يضيفونه إلى القدماء من حاضرة العرب وباديتهم .

والرواة أشد انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالا شديداً ، وذلك فى هذه الأخبار التى يسمونها « أيام العرب » أو « أيام الناس » . فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقص مفصلة مطولة ، فقبلوا ما كان يروى منها على أنه جد من الأمر ، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر ، واستخلصوا منه تاريخ العرب ؛ مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه . فليست

---

(١) له كتاب المعمرين وقد طبع مراراً .
(٢) كتاب المعمرين صفحة ٩ طبع مصر وطبقات ابن سلام ص ٢١ .
(٣) طبقات ابن سلام ص ١١ ، وكتاب المعمرين ص ٢٠ .

هذه الأخبار إلا المظهر القصصى لهذه الحياة العربية القديمة ، ذكره العرب بعد أن استقروا فى الأمصار فزادوا فيه ونموه وزينوه بالشعر ؛ كما ذكر اليونان قديمهم فأنشئوا فيه « الإلياذة » و « الأودسة » وغيرهما من قصائد الشعر القصصى التى لم يكن يكاد يبلغها الإحصاء . فحرب البسوس وحرب داحس والغبراء ، وحرب الفجار ،وهذه « الأيام » الكثيرة التى وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست فى حقيقة الأمر — إن استقامت نظريتنا — إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الإسلام .

ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين إن مؤرخ الآداب العربية خليق أن يقف موقف الشك — إن لم يقف موقف الإنكار الصريح — أمام هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين ، والذى هو فى حقيقة الأمر تفسير أو تزيين لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء ، أو شرح لمثل من الأمثال .

كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق موضوع لا أصل له .

وكل ما يروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن فى العصور القديمة ، وأخبار الكهان وما يتصل بسيل العرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له .

وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر خليق أن يكون موضوعاً ، والكثرة المطلقة منه موضوعة من غير شك .

وكل ما يروى من هذه الأخبار والأشعار التى تتصل بما كان بين العرب والأمم الأجنبية من العلاقات قبل الإسلام ،كعلاقاتهم بالفرس واليهود والحبشة ، خليق أن يكون موضوعاً ، وكثرته المطلقة موضوعة من غير شك . ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه ، فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين ولا لاعبين .

٥ — الشعوبية ونحل الشعر

والشعوبية ، ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوى فى نحل الشعر والأخبار وإضافتها إلى الجاهليين؟ أما نحن فنعتقد أن هؤلاء الشعوبية قد نحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها إلى الجاهليين والإسلاميين . ولم يقف أمرهم عند نحل الأخبار والأشعار ، بل هم قد اضطروا خصومهم ومناظريهم إلى النحل والإسراف فيه . وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذى أضمره الفرس المغلوبون للعرب الغالبين . وأنت تعلم أن هذه الخصومة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تم الفتح للعرب ، وأحدثت آثاراً مختلفة بعيدة فى حياة المسلمين الدينية والسياسية والأدبية . ولكنا لا نريد أن نتجاوز فى هذا الفصل تأثير الشعوبية فى الحياة الأدبية وحدها وفى نحل الشعر للجاهليين بنوع خاص .

لم يكد ينتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبى الفرس قد استعرب وأتقن العربية ، واستوطن الأقطار العربية الخالصة ، وأخذ يكون له فيها نسل وذرية ، وأخذ هذا الشباب الفارسى الناشئ يتكلم العربية كما يتكلمها العرب أنفسهم . وما هى إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربى على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب . ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر ، بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب فى أغراضهم الشعرية السياسية . فكان من هؤلاء الموالى شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها .

وهذا الموقف السياسى الذى وقفه الموالى من الأحزاب يسر الأمر عليهم تيسيراً شديداً . فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب حتى يفرح به هذا الحزب ويعطف عليه ويجزل له الصلات ويذهب فى تشجيعه كل مذهب ، على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التى تقف منها مواقف التأييد، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالى فى ذلك بشىء ؛ لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة ، ولأنها لا تريد إلا الفوز . ومن ابتغى الفوز

وحده كان خليقاً ألا يحقق فى اختيار الوسائل وتدبر العواقب.

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بنى أمية : كان هذا المولى يعلن تأييده للأمويين فى قصيدة من الشعر ، فما أسرع ما يضمه الأمويون إليهم لا يعنيهم أكان مخلصاً لهم أو مبتغياً للحظوة والزلفى .

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين : وكذلك كانت الخصومة بين الأحزاب العربية تبيح للمغلوبين الموتورين من الموالى أن يتدخلوا فى السياسة العربية، وأن يهجوا أشراف قريش وقرابة النبى .

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى(١)،وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار(٢) ، وكان هذان الشاعران يستبيحان لأنفسهما هجو أشراف قريش خاصة والعرب عامة فى سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير .

ولم يكن هؤلاء الموالى مخلصين للعرب حقًّا ، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة السياسية بين الأحزاب ، ليعيشوا من جهة ، وليخرجوا من الرق أو حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى ، ثم ليشفوا ما فى صدورهم من غل ، وينفسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة .

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل لهذه الطائفة من الشعراء الموالى الذين كانوا يبغضون العرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم . قالوا : كان إسماعيل بن يسار زبيرى الهوى ، فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانيًّا وقبله بنو أمية . فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخره ساعة ، حتى إذا أذن له دخل عليه يبكى . فلما سأله عن بكائه هذا قال : أخرتنى وأنت تعلم مروانيتى ومروانية أبى . فأخذ الوليد يهون عليه ويعتذر إليه وهو لا يزداد إلا إغراقاً فى البكاء ، حتى وصله الوليد فأحسن صلته . فلما خرج تبعه بعض من حضر

(١) الأغانى ج ١٥ ص ٦٢ .
(٢) الأغانى ج ٤ ص ١١٩ .

فسأله عن هذه المروانية التى ادعاها : ما هى ؟ ومتى كانت ؟ فأجاب : إن هذه المروانية هى بغضنا لآل مروان ، وهى التى حملت أباه يساراً وهو يموت على أن يتقرب إلى الله بلعن مروان بن الحكم ، وهى التى تحمل أمه على أن تلعن آ ل مروان مكان ما تتقرب به من التسبيح[١] .

ولكن آ ل مروان كانوا فى حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون عنهم ويناضلون بنى هاشم خاصة ؛ فقد علمت منزلة بنى هاشم فى نفوس الموالى والفرس.

والرواة يحدثوننا بأن حب بنى أمية لشاعرهم أبى العباس الأعمى لم يكن له حد ؛ فقد كانت صلات بنى أمية ترسل إليه فى مكة[٢] . وحج عبد الملك مرة ، فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعراً هجا به ابن الزبير ، فحلف عبد الملك على من فى المجلس من قرابته ومن قريش ليكسونه كل واحد منهم . قالوا فألقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تخفيه ، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك[٣] .

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالى أقل من سيرة الأمويين والزبيريين . وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالى لأنفسهم هجو العرب أولا . ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً . وقد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالى فى الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بنى أمية ، ولكنك تجد من ذلك طرفاً مجزئاً مغنياً فى الأغانى وغيره من كتب الأدب .

أما العصر العباسى فيكفى أن تقرأ هذه القصيدة التى قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشاً ، والتى يقال إن الرشيد أطال حبسه فيها ، ومطلعها :

ليست بدار عفت وغيَّرها ضربان من قطرها وحاصبها[٤]

وهم يحدثوننا أن الجرأة بلغت بإسماعيل بن يسار أن أنشد فخره بالفرس بين يدى هشام بن عبد الملك ، فغضب عليه الخليفة وأمر به فألقى فى

(١) انظر الأغانى ج ٤ ص ١٢٠ .
(٢) الأغانى ج ١٥ ص ٦٢ .
(٣) الأغانى ج ١٥ ص ٦٢ .
(٤) راجع ديوان أبى نواس ص ١٥٥ طبع مصر ١٨٩٨ .

بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت[١] .

نسوق هذا كله لنعطيك صورة من حقد الفرس على العرب وما كان له من أثر فى الحياة الأدبية لهؤلاء الشعراء .

وقد وصلنا إلى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعوبية فى نحل الشعر . فيكفى أن يحاول الشاعر من الموالى الافتخار على العرب ليفكر فى أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الإسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم ، ويقولون فى ذلك الشعر يتقربون به إليهم ويبتغون به المثوبة عندهم ، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدنى منه .

ومن الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الإسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن وأخرج منه الحبشة ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس والعرب وقائع ، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعاً للفرس يوفدون إليهم من حين إلى حين أشراف البادية العربية ؟ وإذا كان هذا كله حقًّا فلم لا يستغله الموالى؟ ولم لا يعتزون به على العرب المتغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقاً وخدما ؟

الحق أن الموالى لم يقصروا فى هذا ؛ فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر الكلام وشعره ، فيه مدح للفرس وثناء عليهم وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه ، وهم أضافوا إلى عدى بن زيد[٢] ولقيط بن يعمر[٣] وغيرهما من إياد والعباد كثيراً من الشعر فيه الإشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم ، وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ، وهى أبيات تضاف إلى أبى الصلت بن ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبى الصلت المعروف . وقد يكون من

(١) الأغانى ج ٤ ص ١٢٥ .

(٢) انظر الأغانى ج ٢ ص ٢٤ وما بعدها وطبقات ابن سلام ص ٣١ و ٣٢ وتاريخ ابن كثير ج ٢ صفحات ١٧٩ و ١٨٢ و ١٨٣ .

(٣) راجع مختارات هبة الله بن على بن حمزة العلوى طبع مصر ص ٢ .

الخير أن نروى هذه الأبيات :

لله درهم من عصبة خرجوا ما إن ترى لهم فى الناس أمثالا
بيضاً مرازبة غرًّا جحاجحة أسداً تربب فى الغيضات أشبالا
لا يرمضون إذا حرّت مغافرهم ولا ترى منهم فى الطعن ميالا
منْ مثل كسرى وسابور الجنود له أومثل وهرز يوم الجيش إذ صالا
فاشرب هنيئاً عليك التاج مرتفقاً فى رأس غُمْدان داراً منك محلالا
واصطم بالمسك إذ شالت نعامتهم وأسبل اليوم فى برديك إسبالا
تلك المكارم لا قعبان من لبن شيبا بماء فعادا بعد أبوالا(١)

والشعر فى مدح سيف بن ذى يزن . وقد زاد ابن قتيبة فى أوله هذه الأبيات وهى أبلغ فى الدلالة على ما نريد أن ندل عليه ، وهى :

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذى يزن لجج فى البحر للأعداء أحوالا
أتى هرقل وقد شالت نعامته فلم يجد عنده القول الذى قالا
ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعة من السنين ، لقد أبعدت إيغالا
حتى أتى ببنى الأحرار يحملهم إنك عمرى لقد أسرعت قلقالا

فانظر إليه كيف قدم الفرس على الروم فى أول الشعر وعلى العرب فى سائره . ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الإسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا سلطان الفرس ، وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس ، لكان للروم مع العرب شأن يشبه شأن الفرس معهم . ولكن العرب لم يقوضوا سلطان الروم ، وإنما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة .

ومن الخير أن نروى أبياتاً قالها إسماعيل بن يسار فى الفخر بالفرس ، فسترى بينها وبين الشعر الذى يضاف إلى أبى الصلت ما يحمل على شىء من الشك والريبة . قال :

إنى وجدك ما عودى بذى خور عند الحفاظ ولا حوضى بمهدوم

(١) الأغانى ج ١٦ ص ٧٥ والطبرى جزء ٢ ص ١٢٠ طبع مصر ، وسيرة ابن هشام أول ٥٢ والبداية والنهاية لابن كثير ج ٢ صفحة ١٧٨ و ١٧٩ مع اختلاف فى الرواية .

أصلى كريم ومجدى لا يقاس به ... ولى لسان كحد السيف مسموم
أحمى به مجد أقوام ذوى حسب ... من كل قرم بتاج الملك معموم
جحاجح سادة بلج مرازبة ... جرد عتاق مساميح مطاعيم
من مثل كسرى وسابور الجنود معاً ... والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أسد الكتائب يوم الروع إن زحفوا ... وهم أذلوا ملوك الترك والروم
يمشون فى حلق الماذى سابغة ... مشى الضراغمة الأسد اللهاميم
هناك إن تسألى تُنْبَى بأن لنا ... جرثومة قهرت عز الجراثيم[١]

إلى هذا النحو من نحل الموالى للشعر والأخبار يضيفونها إلى العرب ذكراً لمآثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد فى الجاهلية . فكان العرب مضطرين إلى أن يجيبوا بلون من النحل يشبه هذا اللون ، فيه تغليب للعرب على الفرس وفيه إثبات لأن ملك الفرس فى الجاهلية وتسلطهم على العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك .

ومن هنا مواقف هذه الوفود التى تتحدث أمام كسرى بمحامد العرب وعزتها ومنعتها وإبائهم للضيم . ومن هنا هذه المواقف التى تضاف إلى ملوك الحيرة والتى تظهر هؤلاء الملوك أحياناً عصاة مناهضين للملك الأعظم . ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التى كانت للعرب على الفرس كيوم ذى قار .

فأنت ترى أن الشعوبية فى مظهرها السياسى الأول قد حملت الفرس على نحل الأشعار والأخبار ، وأكرهت العرب على أن يلقوا النحل بمثله .

على أن هذه الشعوبية لم تلبث أن استحالت بعد سقوط الأمويين وقيام سلطان الفرس على يد العباسيين إلى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب إلى البحث والجدل فى أنواع العلم منها إلى ما كان معروفاً من الخصومة السياسية بين الغالب والمغلوب . وكان هذا النحو من الشعوبية أخصب من النوع السابق وأبلغ من حمل العرب والفرس على النحل والإسراف فيه .

(١) الأغانى جزء ٤ ص ١٢٥ .

ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا إلى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالى ، وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضاً ، وكانت غايتهم قد استحالت من إثبات سابقة الفرس فى الملك والسلطان إلى ترويج هذا السلطان الذى كسبوه أيام بنى العباس ، وإقامة الأدلة الناهضة على أن الأمر قد رد إلى أهله ، وعلى أن هؤلاء العرب الذين حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلا لهذه السيادة . ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعى عليهم وغض من أقدارهم .

فأما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذى يرجع العرب إليه فيما يروون من لغة وأدب ، فقد كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم ، وهو الذى وضع كتاباً لا نعرف الآن إلا اسمه وهو « مثالب العرب »[1] وأما غير أبى عبيدة من علماء الموالى ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون فى ازدراء العرب إلى غير حد ، ينالونهم فى حروبهم ، وينالونهم فى شعرهم ، وينالونهم فى خطاباتهم وينالونهم فى دينهم أيضاً . فليست الزندقة إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية ، وليس تفضيل النار على الطين وإبليس على آدم إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية الفارسية التى كانت تفضل المجوسية على الإسلام .

وأنت تجد فى « البيان والتبيين » كلاماً كثيراً تستبين منه إلى أى حد كان الفرس يعجبون بآثار الأمم الأعجمية ويقدمونها على آثار العرب ؛ فهم يعجبون بخطب الفرس وسياساتهم ، وعلم الهند وحكمتها ، ومنطق اليونان وفلسفتهم ؛ وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شىء يقارب هذا . والجاحظ ينفق ما يملك من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها .

ولعل أصدق مثال لهذه الخصومة العنيفة بين علماء العرب والموالى هذا

---

(١) راجع بغية الوعاة للسيوطى ص ٣٩٥ طبع مصر وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان جزء ثان صفحة ١٣٨ وما بعدها طبع بولاق .

الكتاب الذى كتبه الجاحظ فى البيان والتبيين وهو « كتاب العصا » . وأصل هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة ، وينكرون على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابتهم من هيئة وشكل وما كانوا يتخذون من أداة ، وكانوا يعيبون على العرب اتخاذ العصا والمخصرة وهم يخطبون . فكتب الجاحظ « كتاب العصا » ليثبت فيه أن العرب أخطب من العجم ، وأن اتخاذ الخطيب العربى للعصا لا يغض من فنه الخطابى . أليست العصا محمودة فى القرآن والسنة وفى التوراة وفى أحاديث القدماء ؟ ومن هنا مضى الجاحظ فى تعداد فضائل العصا حتى أنفق فى ذلك سفراً ضخماً .

والذى يعنينا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا يعنون بالرد على الشعوبية ، مهما يكن علمهم ومهما تكن روايتهم ، لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا النحل الذى كانوا يضطرون إليه اضطراراً ليسكتوا خصومهم من الشعوبية . فليس من اليسير أن نصدق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمخصرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح . ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب . كانت الشعوبية تنحل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم . وكان خصوم الشعوبية ينحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم .

ونوع آخر من النحل دعت إليه الشعوبية ، تجده بنوع خاص فى كتاب الحيوان للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التى ينحو بها أصحابها نحو الأدب . ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربى القديم لايخلو أو لا يكاد يخلو من شىء تشتمل عليه العلوم المحدثة . فإذا عرضوا لشىء مما فى هذه العلوم الأجنبية فلا بد من أن يثبتوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلمون به .

ومن هنا لا تكاد تجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التى عرض لها الجاحظ فى كتاب الحيوان إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلا أو كثيراً طويلا

أو قصيراً ، واضحاً أو غامضاً . يجب أن يكون للعرب قول فى كل شىء وسابقة فى كل شىء . هم مضطرون إلى ذلك اضطراراً ليثبتوا فضلهم على هذه الأمم المغلوبة . واضطرارهم يشتد ويزداد شدة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسى وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رءوسها .

وأنا أستطيع أن أمضى فى تفصيل هذه الآثار المختلفة التى تركتها الشعوبية فى الأدب العربى وفى نحل الشعر بنوع خاص . ولكنى لم أكتب هذا الكتاب إلا لألم إلماماً بكل هذه الأسباب التى تحمل على الشك فى قيمة ما يضاف إلى الجاهليين من الشعر . وأحسبنى قد ألممت بالشعوبية وتأثيرها فى ذلك إلماماً كافياً .

٦ — الرواة ونحل الشعر

فإذا فرغنا من هذه الأسباب العامة التى كانت تحمل على النحل والتى تتصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين ، فلن نفرغ من كل شىء . بل نحن مضطرون إلى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب ، ليست من العموم والاطراد بمنزلة الأسباب المتقدمة . ولكنها ليست أقل منها تأثيراً فى حياة الأدب العربى القديم ، وحثاً على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر . أريد بها هذه الأسباب التى تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودونوه ، وهؤلاء الأشخاص هم الرواة . وهم بين اثنتين : إما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . وإما أن يكونوا من الموالى ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالى من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هى التى أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت .

ولعل أهم هذه المؤثرات التى عبثت بالأدب العربى وجعلت حظه من الهزل عظيما : مجون الرواة وإسرافهم فى اللهو والعبث ، وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يأباه الدين وتنكره الأخلاق .

ولعلى لا أحتاج بعد الذى كتبته مفصلا فى الجزء الأول من « حديث الأربعاء » إلى أن أطيل فى وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون .

ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعاً . فأما أحدهما فحماد الراوية . وأما الآخر فخلف الأحمر .

كان حماد الراوية زعيم أهل الكوفة فى الرواية والحفظ ، وكان خلف الأحمر زعيم أهل البصرة فى الرواية والحفظ أيضاً ، وكان كلا الرجلين مسرفاً على نفسه ، ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار . وكان كلا الرجلين سكيراً فاسقاً مستهتراً بالخمر والفسق ، وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون .

فأما حماد فقد كان صديقاً لحماد عجرد وحماد الزبرقان ومطيع بن إياس . وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور . وأما خلف فكان صديقاً لوالبة بن الحباب وأستاذاً لأبى نواس . وكان هؤلاء الناس جميعاً فى أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة ؛ ليس منهم إلا من اتهم فى دينه ورمى بالزندقة ، يتفق على ذلك الناس جميعاً ، لا يصفهم أحد بخير ، ولا يزعم لهم أحد صلاحاً فى دين أو دنيا .

وأهل الكوفة مجمعون على أن أستاذهم فى الرواية حماد ؛ عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب . وأهل البصرة مجمعون على أن أستاذهم فى الرواية خلف ؛ عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضاً . وأهل البصرة مجمعون على تجريح الرجلين فى دينهما وخلقهما ومروءتهما ، وهم مجمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير ، وأنهما كانا كذلك شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان وما ينحلان .

فأما حماد فيحدثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المفضل الضبى ؛ أنه قد أفسد الشعر إفساداً لا يصلح بعده أبداً . فلما سئل عن سبب ذلك ألحن أم خطأ ؟ قال : ليته كان كذلك ؛ فإن أهل العلم يردّون من أخطأ إلى

الصواب ، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله فى شعره ويحمل ذلك عنه فى الآفاق ، فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد ، وأين ذلك[١] ؟

ويحدثنا محمد بن سلام أنه دخل على بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى فقال له بلال : ما أطرفتنى شيئاً ؛ فعاد إليه حماد فأنشده القصيدة التى فى شعر الحطيئة فى مديح أبى موسى . قال بلال : ويحك ! يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به ، وأنا أروى شعر الحطيئة[٢] ! ولكن دعها تذهب فى الناس . وقد تركها حماد فذهبت فى الناس وهى فى ديوان الحطيئة . الرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من يزعم أن الحطيئة قالها حقًّا[٣] .

وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروى عن حماد ، كان يكسر ويلحن ويكذب[٤] . وثبت كذب حماد فى الرواية للمهدى ، فأمر حاجبه فأعلن فى الناس أنه يبطل رواية حماد[٥] .

وفى الحق أن حماداً كان يسرف فى الرواية والتكثر منها ، وأخباره فى ذلك لا يكاد يصدّقها أحد ، فلم يكن يسأل عن شىء إلا عرفه . وقد زعم للوليد بن يزيد أنه يستطيع أن يروى على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء . قالوا : وامتحنه الوليد حتّى ضجر ، فوكل به من أتم امتحانه ثم أجازه[٦] .

وأما خلف فكلام الناس فى كذبه كثير . وابن سلام ينبئنا بأنه كان أفرس الناس ببيت الشعر[٧] . ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم ، ثم نسك فى آخر أيامه ، فأنبأ أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر ، فأبوا تصديقه . واعترف هو للأصمعى بأنه وضع غير قصيدة .

---

(١) الأغانى ج ٥ صفحة ١٧٢ .
(٢) طبقات ابن سلام ص ١٥ .
(٣) الأغانى ج ٥ ص ١٧٢ .
(٤) طبقات ابن سلام ص ١٥ .
(٥) الأغانى ج ٥ ص ١٧٢ .
(٦) الأغانى ج ٥ ص ١٦٤ ، ١٦٥ .
(٧) طبقات ابن سلام ص ١٥ .

ويزعمون أنه وضع لامية العرب على الشنفرى . ولامية أخرى على تأبط شراً رويت فى الحماسة .

وهناك راوية كوفى لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين فى الكذب والنحل ، كان يجمع شعر القبائل ، حتى إذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً بخطه ووضعه فى مسجد الكوفة . ويقول خصومه : إنه كان ثقة لولا إسرافه فى شرب الخمر ، وهو أبو عمرو الشيبانى ، ويقولون إنه جمع شعر سبعين قبيلة[1] .

وأكبر الظن أنه كان يؤجر نفسه للقبائل ، يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه إلى شعرائها . وليس هذا غريباً فى تاريخ الأدب ، كان مثله كثيراً فى تاريخ الأدب اليونانى والرومانى .

وإذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبى عمرو الشيبانى ، وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والنحل ككسب المال والتقرب إلى الأشراف والأمراء والظهور على الخصوم والمنافسين ونكاية العرب — تقول : إذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت بهم مثل هذه الظروف ، كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ما ينقلون إلينا من شعر القدماء .

والعجب أن رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضاً ونحلوا ؛ فأبو عمرو بن العلاء يعترف بأنه وضع على الأعشى بيتاً :

وأنكرتنى وما كان الذى نكرت   من الحوادث إلا الشيب والصلعا[2]

ويعترف الأصمعى بشىء من ذلك .

ويقول اللاحقى إن سيبويه سأله عن إعمال العرب « فَعِلاً » فوضع له هذا البيت :

---

(١) تاريخ بغداد لأبى بكر بن الخطيب ج ٦ ص ٣٢٩ وما بعدها .

(٢) الأغانى ج ٣ صفحة ٢٣ وبغية الوعاة للسيوطى ص ٢٦٧ وابن خلكان ج أول ص ٤٨٩ .

حَذِرٌ أموراً لا تضير وآمن   ما ليس ينجيه من الأقدار (١)

ومثل هذا كثير .

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك فى أنهم كانوا يتخذون النحل فى الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب ، وكانوا يفعلون ذلك فى شىء من السخرية والعبث ، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتحل إليهم فى البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر والغريب . فليس من شك عند من يعرف أخلاق الأعراب فى أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم فى طلب الشعر والغريب وعنايتهم بهما كانوا يلقون إليهم منهما ، قدروا بضاعتهم واستكثروا منها . ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة ، فجدّوا فى تجارتهم ، وأبوا أن يظلوا فى باديتهم ينتظرون رواة الأمصار . ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم ؟ ولم لا يهبطون الأمصار يحملون الشعر والغريب والنوادر إلى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته ، ويحدث التنافس بينهم ، ويفيدون من ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن يقتحم الصحارى إليهم إلا رجل كالأصمعى أو أبى عمرو بن العلاء ؟

وكذلك انحدروا إلى الأمصار فى العراق خاصة ، وكثر ازدحام الرواة حولهم ، فنفقت بضاعتهم . وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى إلى الإنتاج ؛ فاخذ هؤلاء الأعراب يكذبون ، وأسرفوا فى الكذب ، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك . فالأصمعى يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب واسمه أبو ضمضم — أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمانين شاعراً كلهم يسمى عمراً ، قال الأصمعى : فعددت أنا وخلف الأحمر فلم نقدر على ثلاثين (٢) .

ويحدثنا ابن سلام عن أبى عبيدة أن داود بن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الأعراب ، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته .

---

(١) راجع شواهد الكتاب للشنتمرى ج ١ ص ٥٨ طبع بولاق وخزانة الأدب ج ٣ ص ٤٥٩ طبع بولاق .

(٢) راجع طبقات ابن قتيبة ص ٤ ، ٥ طبع بريل .

فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبى عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل ، وعرف ذلك أبو عبيدة[١] .

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الأسباب المختلفة التى حملت على نحل الشعر وإضافته إلى الجاهليين ، والتى تضطرنا نحن فى هذا العصر إلى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر .

كل شىء فى حياة المسلمين فى القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى نحل الشعر وتلفيقه ، سواء فى ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفسق وأصحاب المجون .

فإذا كان الأمر على هذا النحو ، فهل تظن أن من الحزم والفطنة أن نقبل ما يقول القدماء فى غير نقد ولا تحقيق ؟

وقد قدمنا أن هذا الكذب والنحل فى الأدب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب ، وإنما هما حظ شائع فى الآداب القديمة كلها . فخير لنا أن نجتهد فى تعرف ما يمكن أن تصح إضافته إلى الجاهليين من الشعر . وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه فى ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا ما يحيط به من الظروف .

---

(١) طبقات ابن سلام ص ١٤ .

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

١ — قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا فى أن نغير لهم حقائق الأشياء ، أو أن نسمى هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضاهم ونتجنب سخطهم . ومهما نكن حراصاً على أن يرضوا ، ومهما نكن شديدى الكره لسخطهم ، فنحن على رضا الحق أحرص ، وللعبث بالحق والعلم أشد كرهاً .

ولن نستطيع أن نسمى حقًّا ما ليس بالحق ، وتاريخاً ما ليس بالتاريخ . ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهلين وما يضاف إليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان إليه أو الثقة به ، وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً ، وإنما تبعث فى النفوس ظنوناً وأوهاماً . وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها فى عناية وأناة وبراءة من الأهواء والأغراض ، فيدرسها محللا ناقداً ، مستقصياً فى النقد والتحليل ؛ فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شىء يشبه الحق أثبته محتفظاً بكل ما ينبغى أن يحتفظ به من الشك الذى قد يحمله على أن يغير رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد .

ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة ، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التى تصل منها القصص والأساطير ؛ طريق الرواية والأحاديث ، طريق الفكاهة واللعب ، طريق التكلف والنحل . فنحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحتفظ بحريتنا كاملة ، وإلى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التى هى مستعدة للتصديق والاطمئنان فى سهولة ويسر . ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن إليها

قبل القرآن إلا طائفة من النقوش ، لا تثبت فى الأدب حقاً ولا تنفى منه باطلا ، وهى إن أفادت فى تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى الآن .

القرآن وحده هو النص العربى القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذى تلى فيه ، فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجعين ، فلا سبيل إلى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان إليها ، ولا سيما بعدما بسطنا لك فى الكتاب الثانى من الأسباب التى تدعو إلى الشك فى صحتها ، وبعد ما بسطنا لك فى الكتاب الثالث من الأسباب التى كانت تحمل الناس على التكلف والنحل .

وإذن فيجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان : أحدهما أمام الأساطير والأقاصيص والأسمار التى تروى عن العصر الجاهلى والآخر أمام النصوص التاريخية الصحيحة التى تبتدئ بالقرآن .

وقد بينا لك فى الكتاب الماضى أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها ، وإنما هو شأن الآداب القديمة كلها ، وضربنا لك الأمثال بالأدب اليونانى والأدب اللاتينى . ولولا أنا نحرص على الإيجاز لضربنا لك أمثالا أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة ؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف ، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنحول . ولسنا ندرى لمَ يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والأدب العربى من سائر الأمم والآداب . ومن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الإنسانية كلها إلا هذا الجيل الذى كان ينتسب إلى عدنان وقحطان ؟ كلا ! الجيل العربى كغيره من الأجيال ، خاضع لهذه القوانين العامة التى تسيطر على حياة الأفراد والجماعات .

للعرب خيالهم الشعبى ، وهذا الخيال قد جد وعمل وأثمر ، وكانت نتيجة جده وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والأساطير التى تروى لا عن العصر الجاهلى وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضاً . وقد رأيت فى فصولنا التى

سميناها « حديث الأربعاء » أنا نشك فى طائفة من هذه القصص الغرامية التى تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق فى العصر الأموى . ويجب حقًّا أن نلغى عقولنا — كما يقول بعض الزعماء السياسيين — لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح ؛ لأنه ورد فى كتاب الأغانى أو فى كتاب الطبرى أو فى كتاب المبرد أو فى سفر من أسفار الجاحظ . نعم ! يجب أن نلغى عقولنا وأن نلغى وجودنا الشخصى ، وأن نستحيل إلى كتب متحركة : هذا يحفظ الكامل لا يعدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشى على رجلين وتنطق بلسان . وهذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة منه ، وهذا يحفظ أخلاطاً من هذه الكتب فيصبح مزاجاً غريباً يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرد وثالثة بلسان ثعلب ورابعة بلسان ابن سلام .

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية . أما نحن فنأبى كل الإباء أن نكون أدوات حاكية أو كتباً متحركة ، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بما ونستعين بها على النقد والتمحيص فى غير تحكم ولا طغيان . وهذه العقول تضطرنا — كما اضطرت غيرنا من قبل — إلى أن ننظر إلى القدماء كما ننظر إلى المحدثين دون أن ننسى الظروف التى تحيط بأولئك وهؤلاء . فأنا لا أقدس أحداً من الذين يعاصروننى ولا أبرئه من الكذب والنحل ، ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب ، فإذا تحدث إلىّ بشىء أو نقل لى عنه شىء ، فأنا لا أقبل حتى أنقد وأتحرى ، وأحلل وأدقق فى التحليل . وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم يقدس المعاصرين ويطمئن إليهم من غير نقد ولا تبصر . وآية ذلك أنهم يحيون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الجديد ؛ فهم يبيعون ويشترون ويدّخرون كما يبيع غيرهم وكما يشترى وكما يدخر ، وهم يدبرون أمورهم الخاصة كما يدبرها سائر الناس فى مقدار من الذكاء والفطنة والحذر . فما بالهم يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس إلى المعاصرين ، ولا يصطنعونها بالقياس إلى القدماء ؟ وما بالهم إذا كانوا يحبون التصديق والاطمئنان إلى هذا الحد لا يصدّقون البائع حين يزعم لهم أن سلعته

تساوى عشرين ، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويساومون حتى ينتهوا إلى ما يريدون ؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا إليهم كما يصدقون القدماء ويطمئنون إليهم لكانوا مضرب الأمثال فى الغفلة والسفه والحمق ، ولكانت حياتهم كداً وضنكاً وعناء ، ولكنا نحمد لهم الله ؛ فهم بالقياس إلى معاصريهم أصحاب بصر بالأمور وفطنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق ، وهم يشترون اللحم كما نشتريه ، ويبذلون فى الخبز والسمن مثل ما نبذل .

وإذن فما مصدر هذه التفرقة التى يصطنعونها بين القدماء والمحدثين ؟ ما لهم ما لهم يؤمنون لأولئك ولا يشكون فى هؤلاء ؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التى تسيطر على نفوس العامة فى جميع الأمم وفى جميع العصور ، وهى أن القديم خير من الجديد ، وأن الزمان صائر إلى الشر لا إلى الخير ، وأن الدهر يسير بالناس القهقرى ، يرجع بهم إلى وراء ، ولا يمضى بهم إلى أمام . . .

زعموا أن القمحة كانت فى العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجماً ، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضاءل حتى وصلت إلى حيث هى الآن[1] .

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوة بحيث كان يغمس يده فى البحر فيأخذ منه السمك ، ثم يرفع يده فى الجو فيشويه فى جذوة الشمس ، ثم يهبط بيده إلى فمه فيزدرد شواءه ازدراداً[2] .

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامة بحيث استطاع

(١) يروى السيوطى فى كتابه «الأوج فى خبر عوج» (نسخة خطية بدار الكتب رقم ١٢٣ مجموعات ص ٤٢) أن بعض المفسرين قال إن عنقود العنب كان لا يحمله إلا أربعة رجال ينقلونه على لوح من الخشب بينهم ، وإن الرمانة تسع فى جوفها خمسة أو أربعة رجال . ويروى القرطبى فى تفسيره أن حبة القمح كانت ككلى البقر .

(٢) راجع كتاب عرائس المجالس الثعلبى ص ٤٦ طبع بولاق . وراجع هذا أيضاً فى كتاب «الأوج فى خبر عوج» السيوطى .

بعض الملوك ، أو بعض الأنبياء ، أن يتخذ فخذ أحدهم جسراً يعبر عليه الفرات.

فالقديم خير من الجديد ، والقدماء خير من المحدثين ، يؤمن العامة بهذا إيماناً لا سبيل إلى زعزعته . وهذا الإيمان يتطور ويتغير ، ولكن أصله ثابت. فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قدمتها لك ، ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلا كانت أشد استيقاظاً في العصور الأولى ، وأن الأفئدة كانت أشد ذكاء ، وأن الأبدان كانت أعظم حظًّا من الصحة . وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم ، لأنه قديم لا نراه من جهة ، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى .

فهل تظن أن الذين يثقون بخلف وحماد والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء يثقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقاً ، وأقل منهم ميلا إلى الكذب ، كانوا أذكى منهم أفئدة ، وكانوا أقوى منهم حافظة ، وكانوا أثقب منهم بصائر ، لماذا ؟ لأنهم قدماء ، لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي . أليس العصر العباسي عصراً ذهبيًّا بالقياس إلى هذا العصر الذي نعيش فيه !

أما نحن فلا نزعم أن القدماء كانوا شرًّا من المحدثين ، ولكننا لا نزعم أيضاً أنهم كانوا خيراً منهم ، وإنما أولئك وهؤلاء سواء ، لا تفرق بينهم إلا ظروف الحياة التي تصور طبائعهم صوراً ملائمة لها دون أن تتغير هذه الطبائع . كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون [1]، وكان القدماء يخطئون كما يخطىء المحدثون[2] . وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ؛ لأن العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ، ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر . فإذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين ، وإنما نحن نؤدي لعقولنا حقها ، ونؤدي للعلم ما له علينا من دين . وإذا كنا

(١) عقد المبرد فصلا في تكاذيب الأعراب فراجعه في كتاب الكامل ص ٢٤٧ .

(٢) راجع في هذا كتاب المزهر للسيوطي جزء ثانٍ ص ٢٤٨ وما بعدها وراجع أيضاً في ذلك فصلا لأبي هلال العسكري في كتابه الصناعتين جزء ٢ صفحة ٥١ طبع الآستانة سنة ١٣٢٠ .

نطلب إلى أنصار القديم شيئاً فهو أن يكونوا منطقيين ، وأن يلائموا بين حياتهم حين يقرءون ويكتبون ، وحياتهم حين يبيعون ويشترون .

وإذن فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئاً من البحث عن الشعر والشعراء فى العصر الجاهلى ؛ لنرى إلى أى شىء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار والأخبار التى امتلأت بها الكتب والأسفار . ولنبدأ منهم بشعراء اليمن وربيعة .

٢ ــ شعر اليمن

وهل لليمن فى الجاهلية شعراء ؟

أما القدماء فلا يشكون فى ذلك ، وهم يحصون شعراء يمنيين يروون لبعضهم قصائد ، ولبعضهم مقطوعات ، ولبعضهم البيت أو البيتين ، ويروون لهم أخباراً تختلف طولا وقصراً ، وتتفاوت قوة وضعفاً . ولكنا نقف من هؤلاء الشعراء جميعاً ، لا نقول موقف الحيطة والشك بل موقف الرفض والإنكار . فأمر هؤلاء الشعراء قائم كله على خطأ أساسى ، أو قائم كله على تكلف قصد به إلى التضليل . ذلك أن القدماء زعموا ، أو خيل إليهم ، أن أهل اليمن عرب كغيرهم من العرب ؛ فيجب أن يكون حظهم من الشعر والشعراء كحظ غيرهم من أهل الحجاز ونجد . وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يكون لكل قبيلة شاعرها أو شعراؤها ، ولا بد من أن تكون ألسنة اليمنيين فصيحة عذبة منطلقة بجيد الشعر ورديئه ، كما كانت ألسنة العدنانيين عامة والمضريين خاصة .

وقد كان يصح الوقوف عند هذا كله موقف الجد لولا ما قدمنا من المصاعب المادية التى تحول بيننا وبين ذلك ؛ فقد عرفت أن أهل اليمن كانوا يتكلمون لغة أخرى غير هذه اللغة القرشية التى قيل فيها شعر اليمنيين . وقد عرفت أن ليس من اليسير أن نفترض أن هؤلاء الناس قد استعاروا فى الجاهلية لغة قريش لأدبهم وما استحدثوا من شعر ونثر . ولو قد فعلوا شيئاً من ذلك لظهر

أثره فى هذه النقوش التى تركوها والتى استكشفت ، والتى عرضنا عليك طائفة منها . لو قد فعلوا لا تخذوا هذه اللغة القرشية لغة لتاريخهم وتخليد مآثرهم بالكتابة ، كما اتخذوها لغة لشعرهم وتخليد مآثرهم بالكلام . ولكنا لا نعرف نقشاً واحداً يمنياً كتب بلغة قريش ، أو بلغة تقارب لغة قريش ، أو بلغة يظهر فيها أقل تأثير للغة قريش . وإذن فكيف نستطيع أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان : إحداهما تتخذ فى الكلام والحوار وكتابة التاريخ وتخليد المآثر على العمارات والأبنية وتعامل الناس فيما بينهم وتقربهم إلى آلهتهم ، والأخرى تتخذ للشعر والسجع ، وللشعر والسجع وحدهما ؟

ونحن نعلم أنهم سيذكرون هذه القبائل اليمنية التى يقال إنها هاجرت نحو الشمال واستقرت فى الحجاز ونجد ، ونسيت لغة آبائها واتخذت لغة العدنانيين. ولكنك قد عرفت رأينا فى هذه الهجرة وما يحيط بها من شك وما تقوم عليه من وهم ، وعرفت أنها إن صحت كانت صحتها خطراً على نظرية القدماء ؛ لأنها تثبت أن القحطانيين هم المستعربة ، وأن العدنانيين هم العاربة ، وأن القحطانية هم الذين تعلموا العربية ونسوا لغة آبائهم بعد أن كان إسماعيل بن إبراهيم أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه . على أن فساد رأى القدماء فى هذا الشعر اليمانى لا يقف عند هذا الحد الذى بيناه ؛ فهم يروون شعراً عربياً قرشى اللغة واللهجة لقوم من اليمن لم يهاجروا إلى الشمال ولم يستوطنوا نجداً والحجاز ، وإنما استقروا حيث كان آباؤهم من الجنوب وحيث كانت السيطرة للغة الجنوب أو لغات الجنوب .

بل هم لا يكتفون بهذا ، وإنما يتجاوزونه إلى شىء نراه أعجوبة الأعاجيب ، ونرى أنه لو صح لاضطر اللغويين جميعاً إلى أن يغيروا نظرياتهم فى فقه اللغة ؛ فهم يروون شعراً لقوم عاصروا إسماعيل بن إبراهيم أو عاصروا أبناءه الأدنين .

ولو قد صح هذا الشعر لكانت هذه اللغة القرشية التى نزل بها القرآن من القدم وبعد العهد بحيث لا نظن ولا نتصور . ويكفى أن نقرأ هذا الشعر الذى يضاف إلى جرهم لنعرف أن هذا الأمر كله خلط واضطراب ، وأن

هذا الشعر الذى يضاف إلى الذين عاصروا إسماعيل إنما هو كشعر عاد وثمود وطسم وجديس ، لا قيمة له ولا غناء فيه ، صنعه القصاص صنعة وتكلفوه تكلفاً ، رغبة فى الفكاهة ، أو تزيين القصص ، أو تفسير ما يتصل ببناء الكعبة واختصام العرب حولها . انظر إلى هذا الشعر الذى يضاف إلى مضاض ابن عمرو وهو من أصهار إسماعيل :

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا ... أنيس ولم يسمر بمكة سامر
ولم يتربع وسطه فجنوبه ... إلى المنحنى من ذى الأريكة حاضر
بلى نحن كنا أهلها فأبادنا ... صروف الليالى والجدود العواثر
وأبدلنا ربى بها دار غربة ... بها الذئب يعوى والعدو المخامر
أقول إذا نام الخلى ولم أنم ... أذا العرش لا يبعد سهيل وعامر
وبدلت منهم أوجهاً لا أريدها ... وحمير قد بدلتها واليحابر
فإن تمل الدنيا علينا بكلكل ... ويصبح شر بيننا وتشاجر
فنحن ولاة البيت من بعد نابت ... نمشى به والخير إذ ذاك ظاهر
وأنكح جدى خير شخص علمته ... فأبناؤه منا ونحن الأصاهر
وأخرجنا منها المليك بقدرة ... كذلك يا للناس تجرى المقادر
فصرنا أحاديثاً وكنا بغبطة ... كذلك عضتنا السنون الغوابر
وسحت دموع العين تبكى لبلدة ... بها حرم أمن وفيها المشاعر
وياليت شعرى من بأجياد بعدنا ... أقام بمفضى سيله والظواهر
فبطن منى أمسى كأن لم يكن به ... مضاض ومن حَيَّىْ عدىّ عمائر
فهل فرج آت بشىء نحبه ... وهل جزع منجيك مما تحاذر[1]

فلو صح هذا الشعر لكانت اللغة التى تعلمها إسماعيل بن إبراهيم من أصهاره الجرهميين قبل الإسلام بأكثر من خمسة عشر قرناً هى هذه التى تراها فى هذا الكلام سهلة لينة ، لا شدة فيها ولا تعب ، مستقيمة قواعد النحو

(١) الأغانى ج ١٣ ص ١١٠ وقد أوردها ابن كثير فى تاريخه جزء ثانى صفحة ١٨٥ يضيفها إلى عمرو بن الحارث بن مضاض وفى روايته اختلاف كثير عن رواية صاحب الأغانى وكذلك أوردها ابن خلدون جزء ثانى صفحة ٣٢٢ .

والصرف والعروض والقافية ، على ما كانت تستقيم عليه للقرشيين أيام النبي وبعد ظهور الإسلام . وما عرف أحد أن لغة استعصت على التطور الطبيعي كما استعصت هذه اللغة دون أن تكون مقدسة أو كالمقدسة . على أن الرواة — كما قدمت لك — يروون شعراً للحميريين أحب أن تنظر فيه ، فسترى أنه كشعر الجرهميين الذين أصهر إليهم إسماعيل . وليس فى ذلك شىء من الغرابة ؛ فقد كان الحميريون والجرهميون عرباً عاربة ، وإنما الغريب هو أن يكون شعر هذه العرب العاربة أدنى إلى السخف والرداءة وأبعد عن الجودة والمتانة من شعر أولئك العرب المستعربة الذين تعلموا منهم . على أن ذلك قد لا يكون غريباً ؛ فرب تلميذ تفوّق على أستاذه ، ورب عرب مستعربة كانت أملك للعربية وأقدر عليها من العرب العاربة . وانظر إلى هذا الشعر الذى يضاف إلى حسان بن تبّع :

أيها الناس إن رأيى يرينى ... وهو الرأى طوفة فى البلاد
بالعوالى وبالقنابل تَرْدِى ... بالبطاريق مشية العواد
وبجيش عرمرم عربى ... جحفل يستجيب صوت المنادى
من تميم وخندف وإياد ... والبهاليل حمير ومراد
فإذا سرت سارت الناس خلفى ... ومعى كالجبال فى كل وادى
سقّنى ثم سقّ حمير قومى ... كأس خمر أولى النهى والعماد[١]

فما ترى فى هذا الشعر لا سيما حين تقيسه إلى ما قدمناه لك فى الكتاب الثانى من نصوص حميرية ، وتقارن بينه وبين هذه النصوص فى اللفظ والنحو والصرف ؟

وقد يكون من الإطالة وإضاعة الوقت أن نمضى فى رواية هذا الشعر ، وأن نقف عند الشعراء الذين يضاف إليهم ، وقد يكون من الحق علينا أن ننصرف عن هذا الهزل إلى شىء من جد القول . فقد يستطيع أنصار القديم أن يصعدوا حتّى يصلوا إلى السماء السابعة ، وأن يهبطوا حتّى يصلوا إلى الأرض السابعة ،

(١) الأغانى ، جزء ٢٠ ص ٧ .

دون أن يقنعوا غير أنفسهم بأن هذا الكلام وأمثاله قديم قد صدر عن أهل الجنوب فى العصور التى يقال إنه قيل فيها . ونحن قد قدمنا لك فى الكتاب الثالث الأسباب التى دعت إلى نحل هذا الشعر وأمثاله لتمجيد اليمانية ورفع شأنها ، وإثبات أن لها سابقة فى الجاهلية تستطيع أن تثبت بها أمام نبوة المضريين وخلافتهم .

ومن غريب الأمر أنك تحصى شعراء اليمن هؤلاء وتقرأ ما يضاف إليهم من الشعر ، فتراه كله على هذا النحو من السهولة والسخف واللين والاضطراب ، لا نستثنى منه إلا ما يضاف إلى امرئ القيس ، وستعرف رأينا فيه .

لم يكن لليمن فى الجاهلية إذن شعراء ، وما كان ينبغى أن يكون لها شعراء؛ لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلم بها إلماماً يكفى لأن تتخذها لغة الشعر . ومع ذلك فتفسير هذا الشعر وانتسابه إلى قائليه لايحتاج إلى مشقة ولا إلى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قدمنا بين يديك فى الكتاب الثالث . وأنت لن تقرأ شعر شاعر من هؤلاء من اليمنيين إلا رأيته متصلا من قريب أو من بعيد بسبب من هذه الأسباب التى قدمناها فى الكتاب الثالث : متصلا بالدين ؛ متصلا بالسياسة ، متصلا بالقصص ، متصلا بالأساطير ، ولولا اتقاء الإطالة لضربنا لك الأمثال . ولكن شيئاً واحداً يجب أن نقف عنده وقفة قصيرة لأنه يقيم الدليل الذى لا يقبل الشك على ما نريد إثباته من أن هذا الشعر منحول مصنوع بعد الإسلام لسبب من هذه الأسباب التى قدّمناها .

ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من اليمنيين إنما تذكر ويروى لها الشعر بإزاء طائفة من القصص منها الغريب ومنها غير الغريب ، فيذكر بعض هؤلاء الشعراء بإزاء ما كان حول الكعبة من خصومة[1] فى قصة لا شك فى أنها متكلفة مصطنعة ، يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من تكلف لتفسير أسماء الأماكن والجبال ، وتفسير ما كان فى مكة من عادة معروفة أو سنة متوارثة ، ويذكر بعضهم بإزاء ما يقال من أن بعض ملوك حمير قد غزا فأمعن

(١) راجع الخلاف على ولاية البيت فى ابن خلدون جزء ثان صفحة ٣٣٢ وما بعدها وفى ابن كثير جزء ثان صفحة ٢٠٥ وما بعدها .

فى الغزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض ، ويذكر بعضهم أنه كان من المعمرين الذين مد الله لهم فى الحياة حتى سئموها ، فهم يتمنون الموت ويظهرون الزهد فى الناس ، وذلك شأن زهير بن جناب الكلبي وغيره ممن قدمنا الإشارة إليهم(١) ويذكر بعضهم بإزاء هذه الخصومات التى يقال إنها وقعت بين العدنانية والقحطانية فى الجاهلية فانتصرت فيها العدنانية على القحطانية انتصارات باهرة . فُتن بها بعض المحدثين من المؤرخين فبنوا عليها نظريات ضخمة ، وزعموا أن العدنانية أذعنت للقحطانية حيناً طويلا من الدهر ، ثم بدا لها فثارت بسادتها وانتصرت عليهم ، وكان قائدها إلى هذا النصر كليب الذى يذكر فى حرب البسوس ، ثم ينتقلون من التاريخ السياسى إلى التاريخ الأدبى ، فيروون أن هذا الاستقلال الذى ظفرت به عدنان قد أحدث لها نهضة عقلية وأدبية نشأ عنها الشعر العربى العدنانى .

ولسنا ننفى الخصومة بين العدنانية والقحطانية فى الجاهلية ، ولسنا ننفى خضوع العدنانية للقحطانية وثورتها بها وانتصارها عليها وظفرها بالاستقلال ، لا ننفى شيئاً من ذلك ولا نثبته ؛ لأنا لم نظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة أو المرجحة لشىء من ذلك ، وإنما نقف من هذا كله موقف الشك ، أو بعبارة أدق نقف من هذا كله موقفنا بإزاء ما يروى القصاص من الأحاديث والأخبار والأساطير ، حتى نجد من الأدلة التاريخية ما يكفى لترجيح النفى أو الإثبات .

هذه الخصومات التى يقال إنها كانت بين العدنانية والقحطانية أنطقت فيما يظهر طائفة من الشعراء بشعر كثير بقيت لنا منه نماذج مفرقة فى كتب الأدب . وكنا نود لو استطاعت هذه النماذج أن تثبت للنقد الأدبى والتاريخى . فلو قد ثبت لوضعت مسألة اللغة الأدبية فى اليمن موضع البحث ، ولأكرهتنا على أن نلتمس لها حلا ، ولكن القراءة اليسيرة لهذه النماذج كفيلة بأن تقنعك بأن هذا الشعر لا يمكن أن يكون جاهليًّا ، وإنما هو شعر إسلامى أنشأته

(١) راجع ابن كثير جزء ثان صفحة ١٩٢ .

العصبية المضرية اليمنية . وهنا نقف أمام طائفة من الأعاجيب فى تفنن القصاص لإرضاء العصبيات وتأييدها . فأنت حين تقرأ ما يروى من الشعر الذى قيل فى يوم الكلاب الثانى ترى عجباً : ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يثنون على مضر ويغلون فى ملحها والإشادة بذكرها ؛ وذلك لأن النصر فى هذا اليوم كان لقبيلة مضرية هى تميم على طائفة من القبائل اليمنية منها الحميرى ، ومنها الكهلانى ، وقد انهزمت — فيما يقول القصاص — جموع اليمن هزيمة منكرة ، وأسرت طائفة من ساداتهم وأسر قائدهم عبد يغوث وقتل ورثى نفسه قبل أن يموت ، وانطلقت ألسنة الشعراء من المنهزمين بالاعتذار عن الهزيمة ، فيتخذون من هذا الاعتذار وسيلة إلى الإسراف فى الثناء على التميميين ، وما كان لهم من شجاعة وبأس وإقدام . ولكنك لا تشك وأنت تقرأ هذا الشعر فى أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه ، وإنما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية التميمية ، وقصدوا إلى إنطاق اليمنيين أنفسهم بفضل المضريين عامة وتميم خاصة . وإليك طائفة من هذا الشعر لن تحتاج إلى شرح ولا إلى تفسير ، لا فى مادتها ولا فى معناها . فانظر أولا إلى هذه القصيدة التى تضاف إلى عبد يغوث ، واقرأها ، وما أرى إلا أنك ستذكر — كما ذكرت أنا حين قرأتها — قصيدتين شائعتين : إحداهما لمالك بن الريب التميمى يرثى بها نفسه وقد لدغته حية فأحس الموت أيام معاوية [1] ، والأخرى اللامية المشهورة التى تضاف إلى امرئ القيس ، والتى سنتحدث عنها بعد حين ، والتى مطلعها « ألا انعم صباحاً » :

ألا لا تلومانى كفى اللوم ما بيا ... فما لكما فى اللوم نفع ولا ليا
ألم تعلما أن الملامة نفعها ... قليل وما لومى أخى من شماليا
فيا راكباً إما عرضت فبلغن ... نداماى من نجران أن ألا تلاقيا
أبا كرب والأيهمين كليهما ... وقيساً بأعلى حضرموت اليمانيا
جزى الله قومى بالكلاب ملامة ... صريحهم والآخرين المواليا

(١) أولها : ألا ليت شعرى هل أبيتن ليلة ... بجنب الغضا أزجى القلاص النواجيا
ويقول أبو عبيدة : إن الذى قاله ثلاثة عشر بيتاً والباقى منحول ولده الناس عليه .

ولو شئت نجتنى من الخيل نهدة ترى خلفها الحُوّ الجياد تواليا
ولكننى أحمى ذمار أبيكم وكان الرماح يختطفن المحاميا
وقد علمت عرسى مليكة أننى أنا الليث معدوًّا عليه وعاديا
أقول وقد شدوا لسانى بنسعة أمعشر تيم أطلقوا عن لسانيا
أمعشر تيم قد ملكتم فأسجحوا فإن أخاكم لم يكن من بوائيا
فإن تقتلونى تقتلوا بىَ سيداً وإن تطلقونى تحربونى بماليا
أحقًّا عباد الله أن لست سامعاً نشيد الرعاء المعزبين المتاليا
وتضحك منى شيخة عبشمية كأن لم تر قبلى أسيراً يمانيا
وظل نساء الحى حولىَ رُكّدا يراودن منى ما تريد نسائيا
وقد كنت نحار الجزور ومعمل الـ ـمطى وأمضى حيث لاحى ماضيا
وأنحر للشَّرْب الكرام مطيّتى وأصدع بين القينتين ردائيا
وكنت إذا ما الخيل شمّسها القنا لبيقاً بتصريف القناة بنانيا
وعادية سومَ الجراد وزعتها بكفى وقد أنحوا إلىّ العواليا
كأنى لم أركب جواداً ولم أقل لخيلى كرى نفّسى عن رجاليا
ولم أسبأ الزق الروى ولم أقل لأيسار صدق أعظموا ضوء ناريا(١)

وانظر إلى هذه القصيدة التى تضاف إلى البراء بن قيس الكندى وحدثنى بعد ذلك ، أتظن أن تميمياً يستطيع أن يثنى على تميم بخير مما أثنى به هذا الكندى الموتور ؟ بل أتظن أن مضرياً يستطيع أن ينال اليمانية بشرٍّ مما نالها به هذا اليمانى من قبيح المسبة ؟

قتلتنا تميم يوماً جديداً قتل عاد وذاك يوم الكلاب
يوم جئنا يسوقنا الحين سوقاً نحو قوم كأنهم أسد غاب
سرت فى الأزد والمذاحج طرًّا وبكيل وحاشد الأنياب
وبنى كندة الملوك ولخم وجذام وحمير الأرباب

(١) راجع هذه القصيدة فى المفضليات للضبى والأغانى جزء ١٥ صفحة ٧٥ .

ومراد وخثعم وزبيد … وبنى الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصميم نرجو نهابا … فلقينا البوار دون النهاب
لقيتنا أسود سعد وسعدٌ … خلقت فى الحروب سوط عذاب
تركونى مسهداً فى وثاق … أرقب النجم ما أسيغ شرابى
خائفاً للردى ولولا دفاعى … بمئين عن مهجتى كالهضاب
لسقيت الردى وكنت كقومى … فى ضريح مغيباً فى التراب
تذرف الدمع بالعويل نسائى … كنساء بكت قتيل الرباب
فلعينى على الألى فارقونى … دررٌ من دموعها بانسكاب
كيف أبغى الحياة بعد رجال … قتلوا كالأسود قتل الكلاب
منهم الحارثى عبد يغوث … ويزيد الفتيان وابن شهاب
فى مئين نعدها ومئين … بعد ألف منوا بقوم غضاب
برجال من العرانين شم … أسدحرب ممحوضة الأنساب(١)

وهذه القصيدة التى تضاف إلى وعلة بن عبد الله الجرمى أبلغ من قصيدة البراء بن قيس الكندى فى الثناء على تميم والنعى على اليمانية . وكلتاهما تشتركان فى ضعف اللفظ وسقمه وسوء النظم . حتى إن التكلف ليلمس فيهما لمساً ، كما يلمس فى المنظومات العلمية ، ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص — قال وعلة :

عذلتنى نهد فقلت لنهد … حين جاشت على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء … وتميم صقورها وبزاها
لا تلوموا على الفرار فسعد … يا لنهد يخافها من يراها
إنما همها الطعان إذا ما … كره الطعن والضراب سواها
تركوا منحجاً حديثاً مشاعاً … مثل طسم وحمير وصداها
يا لقحطان وادعوا حى سعد … وابتغوا سلمها وفضل نداها
إن سعد السعود أسد غياض … باسل بأسها شديد قواها

---

(١) الأغانى جزء ١٥ صفحة ٧٨ .

فضحت بالكلاب حار بن كعب — وبنـــو كندة الملوك أباها
أسلموا للمنون عبد يغوث — وبعضّ الكبول حولا يراها
بعد ألف سقوا المنية صرفا — فأصابت فى ذاك سعد مناها
ليت نهـــداً وجرماً ومراداً — والمذاحيج ذو أناة نهـــاها
عن تميم فلم تكن فقع قـــاع — تبتدرها ربابهـــا ومناها(١)

وليس خيراً من هذا الشعر فى اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب منه إلى الصحة ما يضاف إلى الشعراء الذين يقال إنهم ذكروا يوم الكلاب الأول ، وما كان فيه من انهزام تميم عن ملكها شرحبيل بن الحارث الكندى أمام ربيعة. وأكبر الظن أن العصبية اليمانية أو العصبية الربعية هى التى أنطقت أولئك الشعراء بهذا الشعر ، لذم مضر من ناحية ومدح اليمانية والربعيين من ناحية أخرى . ولنضرب لهذا الشعر مثلا بهذا الكلام الذى يضاف إلى معديكرب بن الحارث فى رثاء أخيه شرحبيل :

إن جنبى عن الفـــراش لنابى — كتجافى الأسر فوق الظّراب
من حديث نمى إلىّ فـــلا تر — قأ عينى ولا أسيغ شرابى
مرة كالذعاف أكتمها النـــا — س على حـــر ملة كالشهاب
من شرحبيل إذ تعاوده الأرما — ح فى حال لـــذة وشباب
يا ابن أمى ولو شهدتك إذ تد — عو تميما وأنت غـــير مجاب
لتركت الحسام تجرى ظبـــاه — من دماء الأعداء يوم الكُلاب
ثم طاعنت من ورائك حتى — تبلغ الرحب أو تبـــز ثيابى
يوم ثارت بنـــو تميم وولت — خيلهم يتقـــين بالأذناب
ويحكم يا بنى أسيِّد إنى — ويحكم ربُّكم ورب الرباب
أين معطيكم الجزيل وحابيـ — ـكم على الفقـــر بالمئين اللباب
فارس يضرب الكتيبة بالسيـ — ـف على نحره كنضح المذاب
فارس يضرب الكماة جرىء — تحته قارح كلون الغـــراب(٢)

---

(١) الأغانى جزء ١٥ صفحة ٩٧ . (٢) الأغانى جزء ١١ صفحة ٦٥ .

وأنت تستطيع أن تلحق بهذا الشعر فى غير تردد ولا اضطراب ما يضاف إلى المضريين أنفسهم مما يتصل بيومى الكلاب وغير يوى الكلاب ، من هذه الأيام التى كانت بين اليمينية والمضرية قبل الإسلام . فكل هذا الشعر من نحل القصاص وتكلفهم ، قصدوا به إلى الفكاهة حيناً ، وإلى تزيين القصص وتكميله حيناً آخر ، وإلى نشر الدعوة والترويج للعصبية مرة ثالثة . وسترى حين تتقدم فى قراءة هذا الكتاب أنا سنقف هذا الموقف بإزاء طائفة كثيرة من الشعر الذى يتصل بالمواقع والأيام التى كانت بين القبائل الربعية والقبائل المضرية . ولكن بين اليمنيين والربعيين من ناحية والمضريين من ناحية أخرى فرقاً عظيماً ، فكثرة الشعر الذى يضاف إلى اليمنيين والربعيين كما رأيت وكما سترى متصلة بهذه الأيام والمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والأحاجى ، وقلّ أن تعرف لأولئك وهؤلاء شاعراً استقل بالشعر ولم يتخذه وسيلة إلى تسجيل طائفة من المفاخر أو طائفة من المثالب التى كانت تضاف إلى قبيلته . فى حين أن الأمر على غير ذلك بالقياس إلى المضريين ؛ فلهم شعرهم الذى لا شك فى أنه منحول متكلف لمثل ما نحل له الشعر الربعى وتكلف . لهم شعرهم الذى يتصل بالقصص والأيام والعصبيات ، ولكن لهم غير هذا الشعر شعراً آخر لا يتصل بالقصص ولا بالعصبيات ، وإنما يتصل بطائفة من الشعراء اتخذوا الشعر لهم مهنة ، ووقفوا حياتهم عليه . على أن الأمر إذا فكرت مختلف ؛ فحظ اليمن من هؤلاء الشعراء قليل ، أو قل لا يكاد يوجد ، فليس لها فى الجاهلية شاعر إلا امرؤالقيس وسترى رأينا فيه .

وليس لها فى الإسلام شاعر فحل ، وإنما شعراء اليمانية فى الإسلام مخترعون اختراعاً دون أن يكون لهم وجود تاريخى صحيح كوضّاح اليمن ، أو هم ضعاف متأخرون فى الطبقة ، وإنما نريد العصر الأموى وصدر الإسلام ، فأما فى العصر العباسى فقد أصبح الشعر شائعاً بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالى أنفسهم ؛ فلا ينبغى إذن أن يعتد بالطائيين ولا بالسيد الحميرى ! فهؤلاء كانوا كأبى نواس وابن الرومى والمتنبى ، الذين

لم يكونوا من العرب فى شىء ، قد قالوا الشعر عن تعلم وصناعة ، وقالوه فى غير لغتهم الطبيعية ، أو قل إنهم قالوه فى هذه اللغة التى أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الأدب .

ليس لليمن فى الجاهلية شعراء ، وحظها من الشعر فى الإسلام قليل ضئيل . وذلك ملائم لطبيعة الأشياء ؛ فلم تكن اللغة العربية لغة اليمن فى الجاهلية ، فلما جاء الإسلام أخذ بعض اليمنيين يتعلم العربية ، ويتكلف الشعر فيها ؛ فكان حظهم فى هذا كحظ الموالى من الفرس الذين تعلموا العربية وتكلفوا الشعر فيها ، لأسباب سياسية وعصبية ، كما رأيت فى الكتاب الثالث . وكان شعراء اليمن فى الإسلام كشعراء الموالى قليلين ضعافاً متأخرين فى الطبقة ، متصلين بالأحزاب والعصبيات . ولعل أظهر هؤلاء الشعراء أعشى همدان ، وقد كان شاعر اليمانية وشاعر عبد الرحمن بن الأشعث خاصة[1] وقد قتله الحجاج .

أما ربيعة فحظها من الشعر والشعراء فى الجاهلية أقل من حظ المضريين ، ولكنه أكثر من حظ اليمن . فالرواة يسمون لربيعة شعراء فحولا فى الجاهلية ، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء الفحول إلا شيئاً قليلا من الشعر ، نحن مضطرون إلى رفضه ، كما سنرى عند ما نعرض لشعر ربيعة بعد حين . فإذا جاء الإسلام فحظ ربيعة من الشعر دون حظ مضر وفوق حظ اليمن دائماً . ولربيعة فحل فى الإسلام استطاع أن يناهض فحول مضر جميعاً وهو الأخطل . ولربيعة شاعر آخر دون الأخطل ولكنه من كبار الشعراء هو القطامى . ثم لربيعة شعراء آخرون ، ولكنهم قليلون ضعاف متأخرون فى الطبقة كشعراء اليمن . وهذا أيضاً ملائم لطبيعة الأشياء؛ فقد كانت ربيعة عدنانية ، نريد أنها كانت من عرب الشمال قريبة الموطن والنسب واللغة من المضريين ، ولكنها لم تكن تتكلم لغة قريش قبل الإسلام ، فأكبر الظن أن يكون شعرها الجاهلى قد حمل على

---

(١) الأغانى جزء ٥ صفحة ١٥٣ .

شعرائها حملا . فلما كان الإسلام كان استعرابها أيسر وأسرع من استعراب اليمن ومن استعراب الموالى ، فنجم فيها الشعراء ونبغ فيها الأخطل والقطامى . فأما مضر فقد كان لها فى الجاهلية شعراء ومن قبائل مختلفة منها ، فى قيس وتميم وضبة وغيرها . وكان هؤلاء الشعراء يتخذون الشعر صناعة وفنًّا ، وكان كل شىء يدل على أن هؤلاء الشعراء يمثلون نهضة عقلية فنية فى هذا الإقليم من جزيرة العرب . فلما جاء الإسلام لم تضعف هذه النهضة بل قويت واشتد أزرها ، وكثر عدد الشعراء وكثر النابهون منهم ، واشتدت الخصومة والمنافسة بينهم طوال العصر الأموى وصدراً من العصر العباسى فكل هذا يدل على أن الشعر أصيل فى مضر ، أصيل وطبيعى ، نشأ كما سترى حين نهضت مضر ، وقوى حين قويت هذه النهضة ، وبلغ أشده وآتى ثمره الطيب حين انتهت مضر فى الإسلام إلى أقصى حظها من النهضة والقوة فى جميع فروع الحياة ، على حين لم يكن الشعر طبيعيًّا ولا أصيلا فى اليمن ولا فى ربيعة ؛ فتفاوت حظ اليمنيين والربعيين من الشعر حين تعلموا العربية القرشية بتفاوت قربهم من أهلها واستعدادهم لإتقانها وحظهم من الفن الأدبى .

ومن هنا نرى أن النظرية التى أشرنا إليها فى الكتاب الثانى ، وهى نظرية تنقل الشعر فى القبائل ، ليست نظرية صحيحة ولا طبيعية ولا ملائمة للواقع من طبيعة الأشياء . فلسنا نفهم أن ينشأ الشعر فى اليمن ثم ينتقل منها إلى ربيعة ثم إلى قيس من مضر ثم إلى تميم ، على نحو ما قال القدماء ، وإنما نفهم أن ينشأ هذا الشعر العربى فى مضر ، وينتقل منها إلى أقرب القبائل العربية إليها طبيعة ولغة وموطناً ؛ إلى ربيعة ثم إلى قبائل عربية أخرى أبعد من ربيعة ولكنها تعلمت هذه اللغة العربية واشتركت فى حياة العرب السياسية والدينية . ونافست مضر وربيعة منافسة قوية فحاربتهما بسلاحهما وهو الشعر ، وهذه القبائل هى القبائل اليمنية . ثم انتقل فى الوقت نفسه إلى أمم أخرى ليست من العرب فى شىء ، بل ليست من الساميين فى شىء ، ولكنها تعلمت العربية كاليمنيين وشاركت العرب فى حياتهم السياسية والدينية ، ونافستهم منافسة قوية وحاربتهم

بسلاحهم وهو الشعر ، وهذه الأمم هي الفرس وغير الفرس من هذه الشعوب التي خضعت لسلطان المسلمين .

وهنا اعتراض نظنه آخر سهم في كنانة أنصار القديم ، ولكنك سترى أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء : فللأنصار شعراء ولخزاعة شعراء ولقضاعة شعراء ، وهذه القبائل كلها يمنية ، وقد صح لهؤلاء الشعراء — فيما يظهر — شعر كثير. ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننكر شعر حسان وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك ، ولن نستطيع أن ننكر أن عبد الرحمن بن حسان قد أخذ الشعر عن أبيه ونبغ فيه ، وظهر بعده ابنه سعيد بن عبد الرحمن ، فكانت له سلسلة تشبه سلسلة زهير ، وكان الأحوص الأنصاري من نوابغ الشعراء . وللأنصار في الجاهلية شعراء آخرون متفوقون ، ليسوا أقل حظاً في الإجادة من شعراء مضر ، ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء لأنهم يمنيون ليس غير . وكل هذا حق ، ولكننا لا نرفض شعر هؤلاء ، وإنما نقف منه موقفنا من شعر مضر ؛ لأن هذا الشعر مضري ، ولأن أصحابه مضريون. فللأنصار أن يعتقدوا أنهم يمنيون ، ولأنصار القديم أن يعدوهم يمنيين ، ولكنا نحن لا نعرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت لنا هذه اليمنية. وإنما نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون في الحجاز ، ولا نعرف عنهم شيئاً قبل قدومهم إلى الحجاز ، بل لا نعرف متى قدموا إلى الحجاز ؛ فهم عندنا حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا لغته ولم تكن لهم لغة أخرى . وهذا كل ما نريد عند ما نذكر المضريين ؛ فقد رأيت في الكتاب الثاني أنا نستعمل ألفاظ مضر وربيعة وعدنان وقحطان وحمير لا نريد بها معانيها التي كان يفهمها النسابون ، وإنما هي ألفاظ شاعت ؛ وألفها الناس فنحن نستعملها ونريد بها المواطن الجغرافية . فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر ولا ربيعة ، وإنما نعرف الحجاز ونجداً واليمن والعراق ، نعرف هذه المواطن التي كانت مستقر هؤلاء العرب ، ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل الإسلام ظاهرة في الحجاز ونجد . فإذا ذكرنا مضر فإنما نريد هؤلاء العرب الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة ويتخذونها مظهراً لحياتهم الأدبية .

ومن الذى يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة اتصالا تاريخيًّا صحيحاً ؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا من طروادة إلى إيطاليا . وقل مثل ذلك فى كل هذه الأحاديث التى تنتحلها الشعوب لتصل أنسابها بالشعوب القديمة ؛ فقد زعم بعض اليونان أنهم من سلالة الفينيقيين ، وزعم بعضهم الآخر أنهم من سلالة المصريين . ونحن الآن عرب من الوجهة الأدبية مهما يكن نسبنا فى حقيقة الأمر ، لنكن متصلين بالمصريين القدماء أو باليونان أو بالترك أو بمن شئت من الشعوب التى غزت مصر واستقرت فيها ، فذلك كله لا يغير حقيقة علمية واقعة ، وهى أن لغتنا هى اللغة العربية القرشية ، لا نعرف غيرها لغه طبيعية لنا منذ قرون .

ذلك شأن الأنصار ومن إليهم من هؤلاء العرب الذين استوطنوا شمال البلاد العربية ، وظهر عليهم التاريخ وهم يتكلمون لغة هذا الشمال ويتخذون عاداته ونظمه السياسية والاجتماعية والدينية . فشعر هؤلاء الأنصار مضرى كشعر قريش وتميم ، بل كشعر اليهود الذين استعمروا شمال الحجاز ، وتعلموا لغة أهله وشاركوهم فيما كانوا يقولون من شعر .

وخلاصة هذا البحث الطويل أنا نرفض فى غير تردد كل ما يضاف إلى اليمن وأهلها من شعر ، ولكنا لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل الذى اعتدت به اليمانية واتخذته لها فخراً ، والذى اعتدت به العرب كلها فى عصر من العصور ، حتى اختلفت فى أنه أكبر شعراء العصر الجاهلى ، وهو امرؤ القيس — نقول لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل جملة دون أن نقف عنده وقفة خاصة .

٣ - امرؤ القيس . عبيد . علقمة

لعل أقدم الشعراء الذين يروى لهم شعر كثير يتحدث الرواة عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل هو امرؤ القيس .

نحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرئ القيس وقالوا شعراً ، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات . وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذى لا يغنى . وهم يعللون قلة الأخبار والأشعار التى يمكن أن تضاف إلى هؤلاء الشعراء ببعد العهد وتقادم الزمن وقلة الحفاظ . وقد رأيت فى الكتاب الماضى أن قليلا من النقد لما يضاف إلى هؤلاء الشعراء ينتّهى بك إلى جحود ما يضاف إليهم من خبر أو شعر .

فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرئ القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورووا لهم الشيء الكثير .

من امرؤ القيس ؟ أما الرواة فلا يختلفون فى أنه رجل من كندة . ولكن مَنْ كندة ؟ لا يختلف الرواة فى أنها قبيلة من قحطان . وهم يختلفون بعض الاختلاف فى نسبها وتفسير اسمها وفى أخبار سادتّها ، ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية ، وعلى أن امرأ القيس منها .

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه ، فأشياء ليس من اليسير الاتفاق عليها بين الرواة . فقد كان اسمه امرأ القيس ، وقد كان اسمه حندجاً ، وقد كان اسمه قيساً . وقد كان اسم أبيه عمراً ، وقد كان اسم أبيه حجراً أيضاً . وكان اسم أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مهلهل وكليب ، وكان اسم أمه تملك . وكان امرؤ القيس يعرف بأبى وهب ، وكان يعرف بأبى الحارث ، ولم يكن له ولد ذكر ، وكان يئد بناته جميعاً . وكانت له ابنة يقال لها هند ، ولم تكن هند ابنته ، وإنما كانت بنت أبيه . وكان يعرف بالملك الضليل ،

وكان يعرف بذى القروح .

وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقاً أو شيئاً يشبه الحق . وأى شىء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حندج بن حجر ، ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ، وأمه فاطمة بنت ربيعة . على هذا اتفقت كثرة الرواة . وإذا اتفقت الكثرة على شىء فيجب أن يكون صحيحاً ، أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحاً .

أما أنا فقد أطمئن إلى آراء الكثرة ، أو قد أرانى مكرهاً على الاطمئنان إلى آراء الكثرة فى المجالس النيابية وما يشبهها ، ولكن الكثرة فى العلم لا تغنى شيئاً ! فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها ، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة ، وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح ، فالكثرة فى العلم لا تغنى شيئاً .

وإذن فليس من سبيل إلى أن نقبل قول الكثرة فى امرئ القيس ، وإنما السبيل أن نوازن بينه وبين ما تزعم القلة . وليس إلى هذه الموازنة المنتجة من سبيل إذا لاحظت ما قدمناه فى الكتاب الماضى من هذه الأسباب التى كانت تحمل على هذا النحل وتكلف القصص .

وإذن فلسنا نستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين ، وإنما نحن مضطرون إلى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء، على أن الناس كانوا يتحدثون به دون أن نعرف وجه الحق فيه . ولعل هذا وأشباهه من الخلط فى حياة امرئ القيس أوضح دليل على ما نذهب إليه من أن امرأ القيس إن يكن قد وجد حقاً — ونحن نرجح ذلك ونكاد نوقن به — فإن الناس لم يعرفوا عنه شيئاً إلا اسمه هذا ، وإلا طائفة من الأساطير والأحاديث تتصل بهذا الاسم .

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم تشع بين الناس إلا فى عصر متأخر ، فى عصر الرواة المدونين والقصاصين، فأكبر الظن إذن أنها نشأت فى هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلى حقاً .

وأكبر الظن أن الذى أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا المكان الذى احتلته قبيلة كندة فى الحياة الإسلامية ، منذ تمت للنبي السيطرة على البلاد العربية إلى أواخر القرن الأول للهجرة . فنحن نعلم أن وفداً من كندة وفد على النبي وعلى رأسه الأشعث بن قيس[١] ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب — فيما تقول السيرة — إلى النبي أن يرسل معهم مفقهاً يعلمهم الدين . ونحن نعلم أن كندة ارتدّت بعد موت النبي ، وأن عامل أبى بكر حاصرها فى النّجير وأنزلها على حكمه ، وقتل منها خلقاً كثيراً ، وأوفد منها طائفة إلى أبى بكر فيها الأشعث بن قيس الذى تاب وأناب وأصهر إلى أبى بكر فتزوّج أخته أم فروة[٢] وخرج — فيما يزعم الرواة — إلى سوق الإبل فى المدينة فاستلّ سيفه ومضى فى إبل السوق عقراً ونحراً حتى ظن الناس به الجنون ، ولكنه دعا أهل المدينة إلى الطعام وأدى إلى أصحاب الإبل أموالهم ، وكانت هذه المجزرة الفاحشة وليمة عرسه[٣] ، ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك فى فتح الشأم ، وشهد مواقع المسلمين فى حرب الفرس ، وحسن بلاؤه فى هذا كله[٤] وتولى عملا لعثمان ، وظاهر علياً على معاوية ، وأكره علياً على قبول التحكيم فى صفين[٥] ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان سيداً من سادات الكوفة ، عليه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر بن عدىّ الكندى . ونحن نعلم أن قصة حجر بن عدى هذا وقتل معاوية إياه فى نفر من أصحابه قد تركت فى نفوس المسلمين عامة واليمنيين خاصة أثراً قوياً عميقاً مثّل هذا الرجل فى صورة الشهيد[٦] ثم نحن نعلم أن حفيد الأشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحجاج ، وخلع عبد الملك ، وعرّض ملك آل مروان للزوال ، وكان

---

(١) راجع تاريخ ابن كثير جزء ثالث صفحة ١٨٠ .

(٢) ابن خلدون جزء ثان صفحة ٦٧ إلى ٦٩ وتاريخ الطبرى جزء ٣ صفحة ٢٧٥ وما بعدها طبع مصر وتاريخ ابن الأثير جزء ٢ صفحة ١٦٠ طبع بولاق .

(٣ أسد الغابة جزء ١ صفحة ٩٨ .

(٤) تهذيب التهذيب جزء ١ صفحة ٣٥٩ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) الأغانى ج ١٦ صفحة ٢ وما بعدها .

سبباً فى إراقة دماء المسلمين من أهل العراق والشأم ، وكان الذين قتلوا فى حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلاف ، ثم انهزم فلجأ إلى ملك الترك ، ثم أعاد الكرة فتنقل فى مدن فارس ، ثم استيأس فعاد إلى ملك الترك ، ثم غدر به هذا الملك فأسلمه إلى عامل الحجاج ، ثم قتل نفسه فى طريقه إلى العراق ، ثم احتز رأسه وطوف به فى العراق والشأم ومصر[١] .

أفتظن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة فى الحياة الإسلامية ، وتؤثر هذه الآثار فى تاريخ المسلمين ، لا تصطنع القصص ولا تأجر القصاص لينشروا لها الدعوة ويذيعوا عنها كل ما من شأنه أن يرفع ذكرها ويبعد صوتها ؟ بلى ! ويحدثنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصاص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجزل صلتهم : وكان له قاصٌ يقال له عمر بن ذرّ ، وكان شاعره أعشى همدان[٢] .

فما يروى من أخبار كندة فى الجاهلية متأثر من غير شك بعمل هؤلاء القصاص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث . وقصة امرئ القيس بنوع خاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن بن الأشعث ؛ فهى تمثل لنا امرأ القيس مطالباً بثأر أبيه . وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يفقهون التاريخ إلا منتقما لحجر بن عدى ؟ وهى تمثل لنا امرأ القيس طامعاً فى الملك ، وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث يرى أنه ليس أقل من بنى أمية استئهالا للملك ، وكان يطالب به . وهى تمثل لنا امرأ القيس متنقلا فى قبائل العرب . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث متنقلا فى مدن فارس والعراق . وهى تمثل امرأ القيس لاجئاً إلى قيصر مستعيناً به . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئاً إلى ملك الترك مستعيناً به . وهى تمثل لنا أخيراً امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسدىٌ فى القصر[٣] وقد غدر ملك الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد

(١) راجع الكامل لابن الأثير ج ٤ صفحة ١٩١ — ١٩٢ ، ٢٠٦ — ٢٠٧ والطبرى جزء ٨ صفحة ٣٩ ، ٤٠ .
(٢) الأغانى ج ٥ صفحة ١٥٣ .
(٣) راجع الكامل لابن الأثير ج ١ صفحة ١٨٥ .

له رسل الحجاج . وهى تمثل لنا بعد هذا وذاك امرأ القيس وقد مات فى طريقه عائداً من بلاد الروم . وقد مات عبد الرحمن فى طريقه عائداً من بلاد الترك .

أليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدث بها الرواة ليست إلا لوناً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصّاص إرضاء لهوى الشعوب اليمنية فى العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لعمال بنى أمية من ناحية ، واستغلالاً لطائفة يسيرة من الأخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى ؟

* * *

ستقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير وتأويله أيسر . فأقل نظر فى هذا الشعر يلزمك أن تقسمه قسمين : أحدهما يتصل بهذه القصة التى قدمنا الإشارة إليها ، وإذن فشأنه شأن هذه القصة نُحِل لتفسيرها أو تسجيلها ، ونحل لتمثيل هذا التنافس القوى الذى كان قائماً بين قبائل العرب وأحيائهم فى الكوفة والبصرة . وأقل درس لهذا الشعر يقنعك ، إن كنت من الذين يألفون البحث الحديث ، بأن هذا الشعر الذى يضاف إلى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامى لا جاهلى . قيل ونحل لهذه الأسباب التى أشرنا إليها ولأسباب أخرى فصلناها فى القسم الثالث من هذا الكتاب . فهذا أحد القسمين . وأما القسم الثانى فشعر لا يتصل بهذه القصة ، وإنما يتناول فنوناً من القول مستقلة عن الأهواء السياسية والحزبية ، ولنا فى هذا القسم رأى نسطره بعد حين .

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس — إذا فكرت — أشبه شىء بشخصية الشاعر اليونانى هوميروس . لا يشك مؤرخو الآداب اليونانية الآن فى أنها قد وجدت حقاً ، وأثرت فى الشعر القصصى حقاً ، وكان تأثيرها قوياً باقياً ، ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان إليه ، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التى تروى عنه ، كما ينظرون إلى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل . فامرؤ القيس هو الملك الضلّيل حقاً . نريد

أنه الملك الذى لا يعرف عنه شىء يمكن الاطمئنان إليه . هو ضُلُّ بن قُلٍّ ، كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية . ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تنسب إلى امرئ القيس على أنه قالها حينما كان متنقلا فى القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك ، وتتصل بهذه الأشعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس فى هذه القبيلة ، والتجاءه إلى تلك القبيلة ، وجواره عند فلان ، واستعانته بفلان . وإن شيئاً مثل هذا يلاحظ فى حياة هوميروس ؛ فهو — فيما يزعم رواة اليونان — قد تنقل فى المدن اليونانية ، فلقى من بعضها الكرامة والتجلة ، ومن بعضها الإعراض والانصراف . ومؤرخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية كلها يزعم لنفسه أنه ضيّف هوميروس أو نشأه أو أجاره أو عطف عليه .

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه فى تفسير هذه الأخبار والأشعار التى تمس تنقل امرئ القيس فى قبائل العرب ؛ فهى محدثة نحلت حين تنافست القبائل العربية فى الإسلام، وحين أرادت كل قبيلة وكل حى أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن . وقد أحس القدماء بعض هذا ؛ فصاحب الأغانى يحدثنا أن القصيدة القافية التى تضاف إلى امرئ القيس على أنه قالها يمدح بها السموءل حين لجأ إليه منحولة ، نحلها دارم بن عقال وهو من ولد السموءل[1] . وأكبر ظننا أن دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها ، وإنما نحل القصة كلها ، ونحل مايتصل بها أيضاً : نحل قصة ابن السموءل الذى قتل بمنظر من أبيه حين أبى تسليم أسلحة امرئ القيس ، ونحل قصة الأعشى الذى استجار بشريح بن السموءل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريح لا تتركنّى بعد ما علقت ... حبالك اليوم بعد القد أظفارى
قد جلت ما بين بانقيا إلى عدن ... وطال فى العجم ترددى وتسيارى
فكان أكرمهم عهداً وأوثقهم ... مجداً أبوك بعرف غير إنكار
كالغيث ما استمطروه جاد وابله ... وفى الشدائد كالمستأسد الضارى

(١) الأغانى ج ٨ صفحة ٧٠ .

كن كالسموءل إذ طاف الهمام به في جحفل كهزيع الليل جرار
إذ سامه خطتي خسف فقال له قل ما تشاء فإني سامع حار
فقال غدر وثكل أنت بينهما فاختر وما فيهما حظ لمختار
فشك غير طويل ثم قال له اقتل أسيرك إني مانع جاري
أنا له خلف إن كنت قاتله وإن قتلت كريماً غير غوار
وسوف يعقبنيه إن ظفرت به رب كريم وبيض ذات أطهار
لاسرهن لدينا ذاهب هدراً وحافظات إذا استودعن أسراري
فاختار أدراعه كي لا يسب بها ولم يكن وعده فيها بختار(١)

ثم كانت هذه القصة المنحولة سبباً في نحل قصة أخرى هي قصة ذهاب امرئ القيس إلى القسطنطينية ، وما يتصل بها من الأشعار. منحولة هذه القصيدة الرائية الطويلة التي مطلعها :

سما لك شوق بعد ما كان أقصرا وحلت سليمى بطن ظبي فعرعرا

منحول هذا الشعر الذي قاله امرؤ القيس حين دخل الحمام مع قيصر ، والذي نتنزه هذا الكتاب عن روايته . منحول هذا الحب الذي يقال إن امرأ القيس أضمره لابنة قيصر. منحولة هذه الأشعار التي تضاف إلى امرئ القيس حين أحس السم وهو قافل من بلاد الروم .

كل هذا منحول لأنه يفسر هذه الأحاديث التي شاعت ، لتلك الأسباب التي قدمناها .

وإذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على نحل هذا الشعر ، فقد نحب أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالط قيصر حتى دخل معه الحمام وفتن ابنته ، ورأى مظاهر الحضارة اليونانية في قسطنطينية ، ولم يظهر لذلك أثر ما في شعره : لم يصف القصر ولم يذكره ، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية ، لم يصف هذه الفتاة الإمبراطورية التي فتنها ، لم يصف الروميات ، لم يصف شيئاً ما يمكن أن يكون رومياً حقاً . ثم يكفي أن تقرأ

(١) الأغاني ج ٨ ص ٧٩ ، وراجع أيضاً ترجمة الأعشى في طبقات الشعراء لابن قتيبة صفحة ١٣١ .

هذا الشعر لتحس فيه الضعف والاضطراب والجهل بالطريق إلى قسطنطينية .

ومهما يكن من شيء ، فإن السذاجة وحدها هي التى تعيننا على أن نتصور شاعراً عربيًّا قديماً قال هذا الشعر الذى يضاف إلى امرئ القيس فى رحلته إلى بلاد الروم وقفوله منها .

وإذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذى يتصل بسيرة امرئ القيس إنما هو من عمل القصاص ، فقد يصح أن نقف معك وقفة قصيرة عند هذا القسم الثانى من شعر امرئ القيس، وهو الذى لا يفسر سيرته ولا يتصل بها ، ولعل أحق هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان :

الأولى : * قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل *

والثانية : * ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالى *

فأما ما عدا هاتين القصيدتين ، فالضعف فيه ظاهر ، والاضطراب فيه بين ، والتكلف والإسفاف يكادان يلمسان باليد . وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لا أدرى كيف يتخلص منها أنصار القديم ، وهى أن امرأ القيس — إن صحت أحاديث الرواة — يمنى ، وشعره قرشى اللغة ، لا فرق بينه وبين القرآن فى لفظه وإعرابه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام . ونحن نعلم — كما قدمنا — أن لغة اليمن مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز ، فكيف نظم الشاعر اليمنى شعره فى لغة أهل الحجاز ، بل فى لغة قريش خاصة ؟ سيقولون : نشأ امرؤ القيس فى قبائل عدنان ، وكان أبوه ملكاً على بنى أسد ، وكانت أمه من بنى تغلب ، وكان مهلهل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن . ولكننا نجهل هذا كله ، ولا نستطيع أن نثبته إلا من طريق هذا الشعر الذى ينسب إلى امرئ القيس . ونحن نشك فى هذا الشعر ونصفه بأنه منحول .

وإذن فنحن ندور : نثبت لغة امرئ القيس التى نشك فيها بشعر امرئ القيس الذى نشك فيه . على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيداً . فنحن لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش هى اللغة

السائدة فى البلاد العربية أيام امرئ القيس ؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب فى ذلك الوقت ، وأنها إنما أخذت تسود فى أواسط القرن السادس للمسيح ، وتمت لها السيادة بظهور الإسلام كما قدمنا .

وإذن فكيف نظم امرؤ القيس اليمنى شعره فى لغة القرآن مع أن هذه اللغة لم تكن سائدة فى العصر الذى عاش فيه امرؤ القيس ؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقاً فى شعر امرئ القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من أنحاء القول يدل على أنه يمنى . فمهما يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لغته الأولى قد محيت من نفسه محواً تامًّا ولم يظهر لها أثر ما فى شعره ؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكلة . ونظن أن إضافة هذا الشعر إلى امرىء القيس مستحيلة قبل أن تحل هذه المشكلة .

على أننا نحب أن نسأل عن شىء آخر ؛ فامرؤ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ابنى ربيعة — فيما يقولون — وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة قد نسجت حول مهلهل وكليب هذين ، هذه قصة البسوس وهذه الحرب التى اتصلت أربعين سنة — فيما يقول القصاص — وأفسدت ما بين القبيلتين الأختين بكر وتغلب [1]. فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد إلى مقتل خاله كليب ، ولا إلى بلاء خاله مهلهل ، ولا إلى هذه المحن التى أصابت أخواله من بنى تغلب ، ولا إلى هذه المآثر التى كانت لأخواله على بنى بكر .

وإذن فأينما وجهت فلن تجد إلا شكًّا : شكًّا فى القصة ، شكًّا فى اللغة ، شكًّا فى النسب ، شكًّا فى الرحلة ، شكًّا فى الشعر . وهم يريدون بعد هذا أن نؤمن ونطمئن إلى كل ما يحدث به القدماء عن امرئ القيس . نعم نستطيع أن نؤمن وأن نطمئن لو أن الله قد رزقنا هذا الكسل العقلى الذى يحبب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تجنباً للبحث عن الجديد . ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل ؛ فنحن نؤثر عليه تعب الشك ومشقة البحث .

---

(١) راجع الكامل لابن الأثير جزء أول صفحة ١٨٧ وما بعدها .

وهذا البحث ينتهي بنا إلى أن أكثر هذا الشعر الذى يضاف إلى امرئ القيس ليس من امرئ القيس فى شىء ، وإنما هو محمول عليه حملا ، ومختلق عليه اختلاقاً ، حمل بعضه العرب أنفسهم ، وحمل بعضه الآخر الرواة الذين دونوا الشعر فى القرن الثانى للهجرة .

ولننظر فى المعلقة نفسها فلسنا نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران فى هذه القصيدة ؛ لا نحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر على الكعبة أو فى الدفاتر ؛ فما نظن أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصة التى نشأت فى عصر متأخر جداً ، والتى لا يثبتها شىء فى حياة العرب وعنايتهم بالآداب . ولكننا نلاحظ أن القدماء أنفسهم يشكون فى بعض هذه القصيدة . فهم يشكون فى صحة هذين البيتين :

ترى بعر الآرام فى عرصاتها ... وقيعانها كأنها حب فلفل [1]
كأنى غداة البين يوم تحملوا ... لدى سمرات الحى ناقف حنظل

وهم يشكون فى هذه الأبيات :

وقربة أقوام جعلت عصامها ... على كاهل منى ذلول مرحل
وواد كجوف العير قفر قطعته ... به الذئب يعوى كالخليع المعيل
فقلت له لما عوى : إن شأننا ... قليل الغنى إن كنت لما تمول
كلانا إذا ما نال شيئاً أفاته ... ومن يحترث حرثى وحرثك يهزل

وهم بعد هذا يختلفون اختلافاً كثيراً فى رواية القصيدة فى ألفاظها وفى [2] ترتيبها ، ويضعون لفظاً مكان لفظ وبيتاً مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصوراً على هذه القصيدة ؛ وإنما يتناول الشعر الجاهلى كله . وهو اختلاف شنيع يكفى وحده لحملنا على الشك فى قيمة هذا الشعر . وهو اختلاف قد أعطى المستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربى ، فخيل إليهم أنه غير منسق ولا مؤتلف ، وأن الوحدة لا وجود لها فى القصيدة ، وأن الشخصية الشعرية

(١) العقد الثمين ٢٠٤ . (٢) العقد الثمين ٢٠٥ .

لا وجود لها فى القصيدة أيضاً ، وأنك تستطيع أن تقدم وتؤخر ، وأن تضيف إلى الشاعر شعرَ غيره دون أن تجد فى ذلك حرجاً أو جناحاً ، ما دمت لم تخل بالوزن ولا بالقافية .

وقد يكون هذا صحيحاً فى الشعر الجاهلى ، لأن كثرة هذا الشعر منحولة مصطنعة . فأما الشعر الإسلامى الذى صحت نسبته لقائليه فأنا أتحدى أى ناقد أن يعبث به أقل عبث دون أن يفسده . وأنا أزعم أن وحدة القصيدة فيه بينة ، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهوراً منها فى أى شعر أجنبى . إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلى نموذجاً للشعر العربى ، مع أن هذا الشعر الجاهلى — كما قدمنا — لا يمثل شيئاً ولا يصلح إلا نموذجاً لعبث القصاص وتكلف الرواة .

ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون فى أن هذين البيتين قلقان فى القصيدة وهما :

وليل كموج البحر أرخى سدوله — علىّ بأنواع الهموم ليبتلى
فقلت له لما تمطى بصلبه — وأردف أعجازاً وناء بكلكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذى يليهما وهو :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى — بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وهذان البيتان أشبه بتكلف المشطر والمخمس منهما بأى شىء آخر .

فإذا فرغنا من هذا الشعر الذى لا نكاد نختلف فى أنه دخيل فى القصيدة ، فقد نستطيع أن نرد القصيدة إلى أجزائها الأولى . وهذه الأجزاء هى أولا وقوف الشاعر على الدار ، وما يتصل بذلك من بكاء وإعوال ، ثم ذكره أيام لهوه مع العذارى ، ثم عتابه لصاحبته وما يتصل بذلك من وصف خليلته ، ثم ذكر الليل والاستطراد منه إلى الصيد ، وما يتوسل به إلى الصيد من وصف الفرس ، ثم ذكر البرق وما يتبعه من السيل .

ولنسرع القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من فحش أشبه بأن يكون من نحل الفرزدق منه بأن يكون جاهليًّا . فالرواة يحدثوننا أن الفرزدق

خرج فى يوم مطير إلى ضاحية البصرة ، فاتبع آثاراً حتى انتهى إلى غدير وإذا فيه نساء يستحممن ، فقال ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جلجل ، وولى منصرفاً . فصاح النساء به : يا صاحب البغلة ، فعاد إليهن . فسألنه وعزمن عليه ليحدثهن بحديث دارة جلجل ، فقص عليهن قصة امرئ القيس ، وأنشدهن قوله :

ألا ربّ يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

(الأبيات)[1]

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته ، وأنه قد ليم على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة ، لا يجدون مشقة فى أن يضيفوا إليه هذه الأبيات ، فهى بشعره أشبه ، وكثيراً ما كان القدماء يتحدثون بمثل هذه الأحاديث يضيفونها إلى القدماء وهم ينحلونها من عند أنفسهم . ومهما يكن من شىء ، فلغة هذه الأبيات كلغة القصيدة كلها عدنانية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر إسلامى اتخذ لغة القرآن لغة أدبية .

أما وصف امرئ القيس لخليلته ، وزيارته لها ، وتجشمه ما تجشم للوصول إليها ، وتخوفها الفضيحة حين رأته ، وخروجها معه وتعفيتها آثارهما بذيل مرطها ، وما كان بينهما من لهو ، فهو أشبه بشعر عمر بن أبى ربيعة منه بأى شىء آخر . فهذا النحو من القصص الغرامى فى الشعر فن عمر بن أبى ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد . ولقد يكون غريباً حقًّا أن يسبق امرؤ القيس إلى هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو، ثم يأتى ابن أبى ربيعة فيقلده فيه ، ولا يشير أحد من النقاد إلى أن ابن أبى ربيعة قد تأثر بامرئ القيس ، مع أنهم قد أشاروا إلى تأثير امرئ القيس فى طائفة من الشعراء فى أنحاء من الوصف . فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشئ هذا الفن من الغزل الذى عاش عليه ابن أبى ربيعة ، والذى كوّن شخصية ابن أبى ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟

(١) الأغانى ج ١٩ صفحة ٢٦ وما بعدها .

وأنت إذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبى ربيعة لم تكد تشك فى أن هذا الفن فنه ابتكره ابتكاراً ، واستغله استغلالا قويًّا ، وعرفت العرب له هذا . وقل مثل هذا فى هذا القصص الغرامى الذى تجده فى قصيدة امرئ القيس الأخرى : * ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالى *

ففى هذا القصص الفاحش فن ابن أبى ربيعة وروح الفرزدق . ونحن نرجح إذن أن هذا النوع من الغزل إنما أضيف إلى امرئ القيس : أضافه رواة متأثرون بهذين الشاعرين الإسلاميين .

بقى الوصف ، ولا سيما وصف الفرس والصيد ، ولكننا نقف فيه موقف التردد أيضاً . واللغة هى التى تضطرنا إلى هذا الموقف . فالظاهر أن امرأ القيس كان قد نبغ فى وصف الخيل والصيد والسيل والمطر . والظاهر أنه قد استحدث فى ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل . ولكن أقال هذه الأشياء فى هذا الشعر الذى بين أيدينا أم قالها فى شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكر ، وإلا جمل مقتضبة أخذها الرواة فنظموها فى شعر محدث نسقوه ولفقوه وأضافوه إلى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبنا الذى نرجحه . فنحن نقبل أن امرأ القيس هو أول من قيد الأوابد ، وشبه الخيل بالعصىّ والعقبان وما إلى ذلك ، ولكننا نشك أعظم الشك فى أن يكون قد قال هذه الأبيات التى يرويها الرواة . وأكبر الظن أن هذا الوصف الذى نجده فى المعلقة وفى اللامية الأخرى فيه شىء من ريح امرئ القيس ، ولكن من ريحه ليس غير .

هناك قصيدة ثالثة نجزم بأنها منحولة نحلا وهى القصيدة البائية التى يقال إن امرأ القيس أنشأها يخاصم بها علقمة بن عبدة الفحل ، وإن أم جندب زوج امرئ القيس قد غلّبت علقمة على زوجها . وأنت تجد القصيدتين فى ديوان امرئ القيس وديوان علقمة . فأما قصيدة امرئ القيس فمطلعها :

خليلىّ مرَّا بى على أم جندب ... لنقضى لبانات الفؤاد المعذب

وأما قصيدة علقمة فمطلعها :

ذهبت من الهجران فى كل مذهب ولم يك حقاً كل هذا التجنب

ويكفى أن تقرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة . على أن هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة ، بل على ألفاظ كثيرة ، بل على أبيات كثيرة تجدها بنصها فى القصيدتين معاً ، وعلى أن البيت الذى يضاف إلى علقمة وبه ربح القضية يروى لامرئ القيس ، وهو :

فأدركهن ثانياً من عنانه يمر كمر الرائح المتحلب

والبيت الذى خسر به امرؤ القيس القضية يروى لعلقمة وهو :

فللسوط ألهوب وللساق درّة وللزجر منه وقعُ أهوجَ منعب(١)

وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقاً بين شخصية الشاعرين ، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما ، وإنما تحس أنك تقرأ كلاماً غريباً منظوماً جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلا . وأكبر الظن أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس ، وأن أم جندب لم تحكم بينهما ، وأن القصيدتين ليستا من الجاهلية فى شىء ، وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك الأسباب التى أشرنا فى الكتاب الماضى إلى أنها كانت تحمل علماء اللغة على النحل . وكان أبو عبيدة والأصمعى يتنافسان فى العلم بالخيل ، ووصف العرب إياها : أيهما أقدر عليه وأحذق به . وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالهما أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الأمصار الإسلامية المختلفة .

وهنا وقفة أخرى لا بد منها ، ذلك أن امرأ القيس لا يذكر وحده . وإنما يذكر معه من الشعراء علقمة — كما رأيت — وعبيد بن الأبرص . فأما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً إلا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكاً من ملوك غسان ببائيته التى مطلعها :

طحا بك قلب فى الحسان طروب بُعيد الشباب عصرَ حانَ مشيب

(١) انظر تحكيم أم جندب فى الأغانى ج ٧ ص ١٢٨ .

وإلا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره ، وإلا أنه مات بعد ظهور الإسلام أى فى عصر متأخر جداً بالقياس إلى امرئ القيس الذى مهما يتأخر فقد مات قبل مولد النبى ، والذى نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً .

وأما عبيد فقد التمسنا فى سيرته وما يضاف إليه من الشعر ما يعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره ، فكانت النتيجة محزنة جداً : ذلك أنها انتهت بنا إلى أن نقف من عبيد وشعره نفس الموقف الذى وقفناه من امرئ القيس وشعره. وليس علينا فى ذلك ذنب ؛ فالرواة لا يحدثوننا عن عبيد بشىء يقبل التصديق : إنما عبيد عند الرواة والقصاص شخص من أصحاب الخوارق والكرامات ، كان صديقاً للجن والسماء معاً ، عمر عمراً طويلا يصلون به إلى ثلاثة قرون ، ومات ميتة منكرة : قتله النعمان ابن المنذر أو المنذر بن ماء السماء فى يوم بؤسه . والرواة يعرفون شيطان عبيد واسم هذا الشيطان هبيد . وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل : « لولا هبيد ما كان عبيد » . وقد رووا لهبيد هذا شعراً ، وزعموا أنه أراد أن يلهم الشعر ناساً غير عبيد فلم يوفق . ولعبيد مع الجن أحاديث لا تخلو من لذة وعجب[1] ، ولكن كل ما نقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئاً ولا يبعث الاطمئنان إلا فى أنفس العامة أو أشباه العامة .

فأما شعر عبيد فليس أشد من شخصيته وضوحاً . فالرواة يحدثوننا بأنه مضطرب ضائع ، وابن سلام يحدثنا فى موضع من كتابه « طبقات الشعراء » أنه لم يبق من عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر[2] ولكنه يحدثنا فى موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله :

أقفر من أهله ملحوبُ فالقطَبِيَّاتُ فالذنوبُ

---

(١) راجع مقدمة جمهرة أشعار العرب القرشى .

(٢) صفحة ١ .

ثم يقول ابن سلام : ولا أدرى ما بعد ذلك[١] . ولكن رواة آخرين يروون هذه القصيدة كاملة ، ويروون له شعراً آخر فى هجاء امرئ القيس ومعارضته ، وفى استعطاف حجر على بنى أسد[٢] . ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة التى قدمنا مطلعها لتجزم بأنها منحولة لا أصل لها ، وحسبك أنه يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن ، فيقول :

والله ليس له شريك علاّم ما أخفت القلوب

فأما شعره الآخر الذى عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلا حظّ له من صحة فيما نعتقد . وذلك أن فيه إسفافاً وضعفاً وسهولة فى اللفظ والأسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم . ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة التى أولها :

يا ذا المخوفنا بقتـ ل أبيه إذلالاً وحينا
أزعمت أنك قد قتلـ ت سراتنا كذبا ومينا[٣]

لتعرف أنها من عمل القصاص ، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من أثر التنافس بين العصبية اليمنية والمضرية .

ولولا أننا نؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على مواضع التوليد فيه ، ولكن الرجوع إلى هذا الشعر يسير ، والحكم عليه أيسر . وإذن فكل شعر امرئ القيس الذى يتصل بشعر عبيد هذا منحول أيضاً كشعر عبيد .

وقد رأيت من هذه الإلمامة الصغيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة : امرئ القيس وعبيد وعلقمة ، أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر ، وأن الكثرة المطلقة من

---

(١) صفحة ٣١ .

(٢) الأغانى ج ١٩ صفحة ٥٧ .

(٣) الأغانى ج ٧ ص ٨٥ ومختارات ابن الشجرى صفحة ٩٠ .

هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفى شيئاً بالقياس إلى العصر الجاهلى ، لا نستثنى من ذلك إلا قصيدتين اثنتين لعلقمة :

الأولى : * طحا بك قلب فى الحسان طروب *

والثانية : * هل ما علمت وما استودعت مكتوم *

فقد يمكن أن يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من التحفظ فى بعض أبيات القصيدة الثانية . ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا فى الشعر الجاهلى ، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جداً ، وأنه مات بعد ظهور الإسلام ، ورأيت أيضاً أنه كان يأتى قريشاً ويعرض عليها شعره ، على أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك فى بعض أبيات من القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد ، وهى هذه الأبيات التى يذهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل .

٤ — عمرو بن قميئة . مهلهل . جليلة

وشاعران آخران يتصل ذكرهما بذكر امرئ القيس . كان أحدهما — فيما يقول الرواة — صديقاً له ، صحبه فى رحلته إلى قسطنطينية ، ولم يعد من هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس ، وهو عمر بن قميئة . وكان الآخر خال امرئ القيس — فيما يقول الرواة — وهو مهلهل بن ربيعة[١] .

ولا بد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين ، فسترى بعد قليل من التفكير أن حياتهما ليست أوضح ولا أثبت من حياة امرئ القيس وعبيد ، وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد .

ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قميئة شبهاً غريباً ؛ فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضليل . وفسرنا نحن هذا الاسم تفسيراً غير الذى اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة ، فقلنا إنه الملك المجهول الذى

---

(١) الأغانى جزء ١٦ صفحة ١٥٨ .

لا يعرف عنه شيء ، قلنا إنه ضُلُّ بن قُلّ . وكانت العرب تسمى عمرو بن قميئة عمراً الضائع ، فأما المتأخرون من الرواة بعد الإسلام فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه فى سهولة ويسر ، أليس قد رحل مع امرئ القيس إلى القسطنطينية ؟ أليس قد مات فى هذه الرحلة ؟ فهو إذن عمرو الضائع ؛ لأنه ضاع فى غير قصد ولا وجه . أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس، ونرى أن عمرو بن قميئة ضاع كما ضاع امرؤ القيس من الذاكرة، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا ، كما لم يعرف من امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسماهما ، ووضعت له قصة كما وضعت لكل من صاحبيه قصة ، وحمل عليه شعر كما حمل على صاحبيه الشعر أيضاً .

قال الرواة : إن ابن قميئة عمر طويلا ، وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن إلى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه فى رحلته رغم سنه[1]، قال ابن سلام : « إن بنى أقيش تدعى بعض شعر امرئ القيس لعمرو بن قميئة ، وليس ذلك بشيء »[2] ، وفى الحق أن هذا ليس بشيء ؛ فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قميئة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس؛ فهو شعر محدث محمول .

وإذا كان عمرو بن قميئة لا يعرف امرأ القيس ، إلا بعد أن تقدمت به السن وأدركه الهرم ، فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس الذى لم تتقدم به السن . والرواة يزعمون أن ابن قميئة قال الشعر فى شبابه الأول ، وإذن فليس امرؤ القيس هو أول من فتح للناس باب الشعر . ولكن مالنا نقف عند شيء كهذا والرواة يضطربون فيه اضطراباً شديداً ؟ فهم يزعمون أن أول من قصد القصائد مهلهل بن ربيعة خال امرئ القيس . وكأن امرأ القيس إنما جاءه الشعر من قبل أمه ، ومعنى ذلك أن الشعر عدنانى لا قحطانى . ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمان كله . بدئ بامرئ القيس فى

---

(١) الأغانى ج ١٦ صفحة ١٥٨ .

(٢) ابن سلام صفحة ٣٧ .

الجاهلية وختم بأبي نواس فى الإسلام . فأنت ترى أنا حين نقف عند مسألة كهذه لا نتجاوز العصبية بين عدنان وقحطان . ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل .

قصة عمرو بن قميئة التي يرويها الرواة ليست شيئاً قيماً، وإنما هي حديث كغيره من الأحاديث . فهم يزعمون أن أباه توفى عنه طفلا فكفله عمه ، ونشأ عمرو جميلا وضيء الطلعة ، فكلفت به امرأة عمه وكتمت ذلك ، حتى إذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت إلى الفتى ، فلما جاء دعته إلى نفسها ، فامتنع وفاء لعمه وامتناعاً عن منكر الأمر وانصرف . ولكنها حنقت عليه وألقت على أثره جفنة ، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغيظ وقصت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر ، فغضب الرجل على ابن أخيه[1] . وهنا يختلف الرواة ، فمنهم من يزعم أنه هم بقتله ، فهرب إلى الحيرة ، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه . ومهما يكن من شيء فقد اعتذر الشاب إلى عمه فى شعر نروى لك منه طرفاً لتلمس بيدك ما جاء فيه من سهولة ولين وتوليد :

خليليّ لا تستعجلا أن تزوّدا	وأن تجمعا شملى وتنتظرا غدا
فما لبثى يوماً بسائق مغنم	ولا سرعتى يوماً بسائقة الردى
وإن تنظرا فى اليوم أقض لبانة	وتستوجبا منًّا علىّ وتحمدا
لعمرك ما نفس بجد رشيدة	تؤامرنى سوءاً لأصرم مرثدا
وإن ظهرت منى قوارص جمة	وأفرغ من لؤمى مراراً وأصعدا
على غير جرم أن أكون جنيته	سوى قول باغ كادنى متجهدا
لعمرى لنعم المرء تدعو بخلة	إذا ما المنادى فى المقامة نددا
عظيم رماد القدر لا متعبس	ولا مؤيس منها إذا هو أوقدا
وإن صرحت كحلٌ وهبت عرية	من الريح لم تترك من المال مرقدا

---

(١) الأغانى ج ١٦ ص ١٩٤ .

صبرت على وطء الموالى وخطبهم إذا ضن ذو القربى عليهم وأخمدا
ولم يحم حُرْمَ الحى إلا محافظ كريم المحيا ماجد غير أجردا[١]

ونظن أن النظر فى هذه القصة وفى هذه القصيدة يكفى ليقتنع القارئ بأننا أمام شىء منحول متكلف لاحظ له من صدق . وليس خيراً من هذه القصيدة هذا الشعر الذى يقال إن عمرو بن قميئة أنشأه لما تقدمت به السن يصف به هرمه وضعفه[٢] . ولعله قاله قبل أن يرتحل مع امرئ القيس إلى بلاد الروم ، ويزعم الشعبي أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك بن مروان تمثل به فى علته التى مات فيها ، وهو :

كأنى وقد جاوزت تسعين حجة خلعت بها عنى عنان لجامى
على الراحتين مرة وعلى العصا أنوء ثلاثاً بعدهن قيامى
رمتنى بنات الدهر من حيث لا أرى فما بال من يرمى وليس برام ؟
فلو أن ما أرمى بنبل رميتها ولكنما أرمى بغير سهام
إذا ما رآنى الناس قالوا ألم يكن حديثاً جديد البرى غير كهام
وأفنى وما أفنى من الدهر ليلة وما يُفن ما أفنيت سلك نظامى
وأهلكنى تأميل يوم وليلة وتأميل عام بعد ذاك وعام[٣]

فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قميئة إلى صاحبيه الضائعين : عبيد وامرئ القيس ، وأن ننتقل إلى مهلهل ، لنرى ماذا يمكن أن يثبت لنا من أمره وشعره .

فأما أمره فنظن أنه يسير لا سبيل إلى الاختلاف فيه . فيجب أن نبلغ من السذاجة حظاً غير قليل لنسلم بما كان يتحدث به الرواة من أمر هذه القصة الطويلة العريضة : قصة البسوس . ونظن أن الاتفاق يسير على أن هذه القصة قد طولت ونميت وعظم أمرها فى الإسلام حين اشتد التنافس بين ربيعة

---

(١) الأغانى ج ١٦ ص ١٥٨ .
(٢) الأغانى ج ١٦ ص ١٦٥ .
(٣) المصدر نفسه .

ومضر من ناحية ، وبين بكر وتغلب من ناحية أخرى . وليس مهلهل فى حقيقة الأمر إلا بطل هذه القصة ؛ فقد عظم أمره وارتفع شأنه بمقدار ما نميت هذه القصة وطول فيها . ولسنا ننكر أن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين الشقيقتين بكر وتغلب فى العصور الجاهلية القديمة ، وأن هذه الخصومة قد انتهت إلى حروب سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتلى ، ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها وأعراضها وآثارها الأدبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغلوها استغلالا قويًّا ، ووجدت بكر وتغلب وربيعة كلها حاجتها فى هذا الاستغلال . ولم لا ؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر فى الإسلام ؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبتوا لأنفسهم فى قديم العهد — على أقل تقدير — مجداً وشرفاً وسيادة ؟ وقد فعلوا : فزعموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان فى الجاهلية : كان منهم الملوك والسادة ، وكان منهم الذين ذادوا القحطانية عن ولد عدنان ، وكان منهم الذين قاوموا طغيان اللخميين فى العراق والغسانيين فى الشأم ، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى فى يوم ذى قار . لمضر إذن حديث العرب بعد الإسلام ، ولربيعة قديم العرب قبل الإسلام . فاذا لاحظت إلى هذا ما كان من الخصومة الفعلية بين ربيعة ومضر أيام بنى أمية وما كان من الخصومة الأدبية بين جرير شاعر مضر الذى يقول :

إن الذى حرم المكارم تغلباً　　جعل النبوة والخلافة فينا
هذا ابن عمى فى دمشق خليفة　　لو شئت ساقكم إلى قطينا

وبين الأخطل الذى يقول :

أبنى كليب إن عمىّ اللذا　　قتلا الملوك وفككا الأغلالا

نقول إذا لاحظت كل هذه الخصومات لم يصعب عليك أن تتصور كثرة النحل فى القصص والشعر حول ربيعة عامة ، وحول هاتين القبيلتين من ربيعة خاصة ، وهما بكر وتغلب . على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيراً من الشك فيما كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب .

ومهما يكن من شيء فليست شخصية مهلهل بأوضح من شخصية امرئ القيس أو عبيد أو عمرو بن قميئة؛ وإنما تركت لنا قصة البسوس منه صوراً هي إلى الأساطير أقرب منها إلى أى شيء آخر . ومن هنا قال ابن سلام إن العرب كانت ترى أن مهلهلا كان يكثر ويدعى فى قوله بأكثر من فعله[١] والحق أن مهلهلا لم يتكثر ولم يدع شيئاً ، وإنما تكثرت تغلب فى الإسلام ونحلته ما لم يقل ، ولم تكتف بهذا النحل ، بل زعمت أنه أول من قصد القصيد وأطال الشعر ، ثم أحست ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم ، وهو أن فى هذا الشعر اضطراباً واختلاطاً ، فزعمت أو زعم الرواة ، أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمى مهلهلا ؛ لأنه هلهل الشعر ، والهلهلة الاضطراب . ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة :

* أتاك بقول هلهل النسج كاذب[٢] *

وليس من شك فى أن شعر مهلهل مضطرب ، فيه هلهلة واختلاط .

ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة نفسها فى شعر امرئ القيس وعبيد وابن قميئة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلى ؛ فقد كانوا جميعاً مهلهلا إذن .

غير أننا لا نستطيع أن نطمئن إلى أن يهلهل شعراء الجاهلية جميعاً الشعر ، بحيث يصبح لكل منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت فى القوة والضعف ، وفى الشدة واللين ، وفى الإغراب والسهولة . وإذن فمن الذى هلهل الشعر ؟ هلهله الذين وضعوه من القصاص والناحلين وأصحاب التنافس والخصومة بعد الإسلام .

ويحسن أن نظهرك على شيء من شعر مهلهل لترى كما نرى أنه لا يمكن أن يكون أقدم شعر قالته العرب :

---

(١) صفحة ١٢ .

(٢) المصدر نفسه .

أليلتنا بذى حسم أنيرى — إذا أنت انقضيت فلا تحورى
فإن يك بالذنائب طال ليلى — فقد أبكى مع الليل القصير
فلو نبش المقابر عن كليب — فيعلم بالذنائب أى زير
بيوم الشعثمين لقر عيناً ، — وكيف لقاء من تحت القبور
وأنى قد تركت بواردات — بجيراً فى دم مثل العبير
هتكت به بيوت بنى عُبّاد — وبعض الغشم أشفى للصدور
على أن ليس يوفى من كليب — إذا برزت مخبأة الخدور
وهمام بن مرة قد تركنا — عليه القشعمان من النسور
ينوء بصدره والرمح فيه — ويخلجه خدبٌ كالبعير
فلولا الريح أسمع من بحجر — صليل البيض تقرع بالذكور
فدى لبنى شقيقة يوم جاءوا — كأسد الغاب لجت فى الزئير
كأن رماحهم أشطان بئر — بعيد بين جاليها جرور
غداة كأننا وبنى أبينا — بجنب عنيزة رحيا مدير
تظل الخيل عاكفة عليهم — كأن الخيل ترخص فى غدير[1]

أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرد قافيته ، وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم التى لا يشذ فى شىء ولا يظهر عليه شىء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد القصيد وطوّل الشعر؟ أليس يقع فى نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ ولينه ، وإسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرون إلا على مبتذل اللفظ وسوقيه ؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلا هذا دون أن نضيف إليه امرأة أخيه جليلة التى رثت كليباً — فيما يقول الرواة — بشعر لا ندرى أيستطيع شاعر أو شاعرة فى هذا العصر الحديث أن يأتى بأشد منه سهولة وليناً وابتذالا ، مع أننا نقرأ

---

(١) الأغانى ج ٤ ص ١٤٧ .

للخنساء وليلى الأخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الأسر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة البدوية العربية . قالت جليلة :

يا بنة الأقوام إن شئت فلا　　تعجلى باللوم حتى تسألى
فإذا أنت تبينت الذى　　يوجب اللوم فلومى واعذلى
إن تكن أخت امرئ ليمت على　　شفق منها عليه فافعلى
جل عندى فعل جساس فيا　　حسرتى عما انجلت أو تنجلى
فعل جساس على وجدى به　　قاصم ظهرى ومدن أجلى
لو بعين فقئت عينى سوى　　أختها فانفقأت لم أحفل
تحمل العين قذى العين كما　　تحمل الأم أذى ما تفتلى
يا قتيلا قوض الدهر به　　سقف بيتى جميعاً من عل
هدم البيت الذى استحدثته　　وانثنى فى هدم بيتى الأول
ورمانى قتله من كثب　　رمية المصمى به المستأصل
يا نسائى دونكن اليوم قد　　خصنى الدهر برزء معضل
خصنى قتل كليب بلظى　　من ورائى ولظى مستقبلى
ليس من يبكى ليومين كمن　　إنما يبكى ليوم ينجلى[1]

وقد أعرضنا فى كل هذه الأحاديث عن أسجاع ما نظن أن أحداً يرتاب فى أنها مصنوعة متكلفة، ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذى رويناه تكفى لتضيف فى غير مشقة مهلهلا وامرأة أخيه إلى ابن أخته امرئ القيس .

وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يتصل به من الشعراء ، ولكننا لم نفرغ من الشعراء أنفسهم ، فلا بد من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم . وستثبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين إن خشينا ألا يقتصر الشك على امرئ القيس وشعره .

---

(١) الأغانى ج ٤ ص ١٥٠ .

٥ ـ عمرو بن كلثوم . الحارث بن حلزة

ونحن حين ندع مهلهلا وامرأة أخيه إلى هذين الشاعرين من أصحاب المعلقات لا نتجاوز ربيعة ، بل لا نتجاوز هذين الحيين من ربيعة ، وهما حيا بكر وتغلب . فعمرو بن كلثوم تغلبي ، وهو فى عرف الرواة لسان تغلب الناطق ، هو الذى سجل مفاخرها وأشاد بذكرها فى شعره ، أو بعبارة أدق : فى قصيدته التى تروى بين المعلقات . وقد كان — فيما يقول الرواة — بطلا من أبطال تغلب ، ورث القوة والأيد وشدة البأس وإباء الضيم عن جده مهلهل ؛ فقد كانت أمه ليلى بنت مهلهل .

وقد أحيط عمرو بن كلثوم فى مولده ونشأته ، بل فى مولد أمه ، بطائفة من الأساطير لا يشك أشد الناس سذاجة فى أنها لون من ألوان العبث والنحل :

زعموا أن مهلهلا لما ولدت له ليلى أمر بوأدها فأخفتها أمها ، ثم نام فأتاه آت وتنبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابناً يكون له شأن ، فلما أصبح سأل عن ابنته فقيل وئدت ، فكذّب وألح ، فأظهرت له ، فأمر بإحسان غذائها . ثم تزوجت كلثوماً ، فما زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيها فيخبرها عن ابنها بالأعاجيب حتى ولدته ونشأته . قالوا وقد ساد عمرو بن كلثوم قومه ولما يتجاوز الخامسة عشرة(١) .

فكل هذه الأحاديث التى نشير إليها إشارة ، تدل على أن عمرو بن كلثوم قد أحيط بطائفة من الأساطير جعلته إلى أبطال القصص أقرب منه إلى أشخاص التاريخ . ومع ذلك فقد يظهر أنه وجد حقاً ، وقد يظهر أنه على خلاف من قدمنا ذكرهم من الشعراء ، وقد أعقب ؛ فصاحب الأغانى يحدثنا بأن كان له عقب كان باقياً إلى أيامه(٢) .

---

(١) الأغانى ج ٩ ص ١٥٧ .

(٢) الأغانى ج ٩ ص ١٧٦ .

وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصاً من أشخاص التاريخ أم بطلا من أبطال القصص ، فإن القصيدة التى تنسب إليه لا يمكن أن تكون جاهلية أولا يمكن أن تكون كثرتها جاهلية . وهل نستطيع قبل كل شىء أن نطمئن إلى ما يتحدث به الرواة من أن عمرو بن كلثوم قتل ملكاً من ملوك الحيرة هو عمرو ابن هند المشهور ، ذلك حين بغى عمرو بن هند هذا وانتهى به الطغيان إلى أن طمع فى أن تستخدم أمه ليلى بنت مهلهل أم عمرو هذا ، قال الرواة : فطلبت هند أم الملك إلى ليلى بنت المهلهل أن تناولها طبقاً ؛ فأجابتها ليلى : لتقم صاحبة الحاجة إلى حاجتها ، وصاحت ليلى : واذلاه ! يا لتغلب ! وكان ابنها عمرو فى قبة الملك فسمع دعاءها فوثب إلى سيف معلق فضرب به الملك ، ونهضت بنو تغلب فنهبوا قبة الملك وعادوا إلى باديتهم[١] .

غير أن النص التاريخى الذى يثبت هذه القصة لم يصل إلينا بعد . وهل من المعقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القتلة ويقف الأمر عند هذا الحد بين آل المنذر وبنى تغلب من ناحية ، وبين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لوناً من الأحاديث التى كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب إلى المفاخرة والتنافس ؟ بلى ! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذى كان ينحل مع هذه الأحاديث وأنت إذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهلا لم يكن يتكثر وحده ، وإنما أورث التكثر والكذب سبطه عمرو بن كلثوم ، فلسنا نعرف كلمة تضاف إلى الجاهليين وفيها من الإسراف والغلو ما فى كلمة عمرو بن كلثوم هذه . على أن رأى الرواة فيها يشبه رأيهم فى معلقة امرئ القيس فهم يشكون فى بعضها ، وهم يختلفون فى الأبيات الأولى منها : أقالها عمرو بن كلثوم ، أم قالها عمرو بن عدى ابن أخت جذيمة الأبرش . فأما الذين يضيفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

* ألا هبى بصحنك فاصبحينا *

(١) الأغانى ج ٩ ص ١٧٦ .

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

* قفى قبل التفرق يا ظعينا *

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون فى إنطاق عمرو بن عدى بالبيتين :

صددت الكأس عنا أم عمرو وكان الكأس مجراها اليمينا
وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذى لا تصبحينا

وأنت حين تمضى فى القصيدة ترى فيها أبياتاً مكررة تقع وسط القصيدة وفى آخرها . ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك فى أكثر الشعر الجاهلى ، مصدره اختلاف الروايات . فإذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظاً سهلا لا يخلو من جزالة ، وستجد فيها معانى حساناً ، وفخراً لا بأس به لولا أن الشاعر يسرف فيه من حين إلى حين إسرافاً ينتهى به إلى السخف ؛ كقوله :

إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً تخر له الجبابر ساجدينا

وستجد فيها أبياتاً تمثل إباء البدوى للضيم واعتزازه بقوته وبأسه ؛ كقوله :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

قلت إن هذا البيت يمثل إباء البدوى للضيم . ولكنى أسرع فأقول إنه لا يمثل سلامة الطبع البدوى وإعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا الحد المملل :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجيمات والهاءات واللامات ، واشتد هذا الجهل حتى مل . وهم يحملون على الأعشى بيتاً فيه مثل هذا النوع من التعسف . لكنا نشك فى صحة هذا البيت الذى يضاف إلى الأعشى .

ومهما يكن من شىء ، فإن فى قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللفظ وسهولته ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العربية

فى هذا العصر الذى نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب فى منتصف القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الإسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا كانت تتحدث ربيعة خاصة فى هذا العصر الذى لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر . بل ما هكذا كان يتحدث الأخطل التغلبى الذى عاش فى العصر الأموى أى بعد ابن كلثوم بنحو قرن . واقرأ هذه الأبيات وحدثنى أتطمئن إلى جاهليتّها :

قفى قبل التفرق يا ظعينا نخبرك اليقين وتخبرينا
قفى نسألك هل أحدثت صرماً لوشك البين أم خنت الأمينا
بيوم كريهة ضرباً وطعناً أقر به مواليك العيونا
وإن غداً وإن اليوم رهن وبعد غد بما لا تعلمينـــا
تريك إذا دخلت على خلاء وقد أمنت عيون الكاشحينا
ذراعى عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا
وثدياً مثل حق العاج رخصاً حصاناً من أكف اللامسينا
ومتنى لدنة سمقت وطالت روادفها تنوء بما ولينا
ومأكمة يضيق الباب عنها وكشحاً قد جننت به جنونا
وساريتى بلنط أو رخام يرن خشاش حليهما رنينا

واقرأ هذه الأبيات أيضاً :

ألا لا يعلم الأقوام أنا تضعضعنا وأنا قد ونينا
ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
بأى مشيئة عمرو بن هند نكون لقيلكم فيها قطينا ؟
بأى مشيئة عمرو بن هند تطيع بنا الوشاة وتزدرينا ؟
تهددنا وتوعدنا رويداً متى كنا لأمك مقتوينا ؟
فإن قناتنا يا عمرو أعيت على الأعداء قبلك أن تلينا

وهذه الأبيات :

ونحن التاركون لما سخطنا ونحن الآخذون لما رضينا
وكنا الأيمنين إذا التقينا وكان الأيسرين بنو أبينا
فصالوا صولة فيمن يليهم وصلنا صولة فيمن يلينا
فآبوا بالنهاب وبالسبايا وأبنا بالملوك مصفدينا
إليكم يا بنى بكر إليكم ألما تعرفوا منا اليقينا

وهذه الأبيات ووازن بينها وبين الأبيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من معد إذا قبب بأبطحها بنينا
بأنا المطعمون إذا قدرنا وأنا المهلكون إذا ابتلينا
وأنا المانعون لما أردنا وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا التاركون إذا سخطنا وأنا الآخذون إذا رضينا
وأنا العاصمون إذا أطعنا وأنا العارمون إذا عصينا
ونشرب إن وردنا الماء صفواً ويشرب غيرنا كدراً وطينا

وهذه الأبيات :

إذا ما الملك سام الناس خسفاً أبينا أن نقر الذل فينا
لنا الدنيا ومن أمسى عليها ونبطش حين نبطش قادرينا
ملأنا البر حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا
إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً تخر له الجبابر ساجدينا

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة ، وكان لسان بكر — فيما يقول الرواة — ومحاميها والذائد عنها بين يدى عمرو بن هند أيضاً . زعموا أن عمر بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهائن ، فتعرضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثرها ، فتجنت تغلب على بكر وطالبت بدية الهلكى ، وأبت بكر ، وكادت

تستأنف الحرب بينهما ، واجتمعت أشرافها إلى عمرو بن هند ليحكم بينهم . وأحس الحارث ميل الملك إلى تغلب ، فنهض فاعتمد على قوسه وارتجل هذه القصيدة . قالوا وكان به وضح ، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه وبينه ستار ، فلما أخذ ينشد قصيدته أخذ الملك يعجب به ويدنيه شيئاً فشيئاً حتى أجلسه إلى جانبه وقضى لبكر (١) .

ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة ارتجالا ، وإنما هي نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلا ، ورتب أجزاءها ترتيباً دقيقاً . وليس فيها من مظاهر الارتجال إلا شيء واحد ، وهو هذا الإقواء الذى تجده فى قوله :

فملكنا بذلك الناس حتى ملك المنذر بن ماء السماء

فالقافية كلها مرفوعة إلا هذا البيت . ولكن الإقواء كان شيئاً شائعاً حتى عند الشعراء الإسلاميين ، الذين لم يكونوا يرتجلون فى كل وقت . نقول إن قصيدة الحارث أمتن وأرصن من قصيدة ابن كلثوم ، وقد نظمتا فى عصر واحد — إن صح ما يقول الرواة — فهما مسوقتان إلى عمرو بن هند . فاقرأ هذه الأبيات للحارث ووازن بينها فى اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو :

ملك أضرع البرية لا يو جد فيها لما لديه كفاء
ما أصابوا من تغلبي فمطلو ل ، عليه إذا أصيب العفاء
كتكاليف قومنا إذا غزا المنـ ـذر هل نحن لابن هند رعاء !
إذا أحل العلياء قبة ميسو ن فأدنى ديارها العوصاء
فتأوت له قراضبة من كل حى كأنهم ألقاء
فهداهم بالأسودين وأمر الله بلغ يشقى به الأشقياء
إذ تمنونهم غروراً فساقتـ ـهم إليكم أمنية أشراء
لم يغروكم غروراً ولكن يرفع الآل شخصهم والضحاء

(١) الأغانى ج ٩ ص ١٧١ .

وانظر إلى هذه الأبيات يعير فيها الشاعر تغلب بإغارات كانت عليهم ، لم ينتصفوا لأنفسهم من أصحابها :

أعينا جناح كندة أن يغ ... نم غازيهم ومنا الجزاء
ليس منا المضرّبون ولا قيـ ... ـس ولا جندل ولا الحذّاء
أم جنايا بنى عتيق فمن يغـ ... ـدر فإنا من حربهم برءاء
أم علينا جرّى العباد كما نيـ ... ـط بجوز المحمّل الأعباء ؟
وثمانون من تميم بأيديـ ... ـهم رماح صدورهن القضاء
تركوهم ملحّبين وآبوا ... بنهاب يصم منها الحداء
أم علينا جرّى حنيفة أم ما ... جمعت من محارب غبراء
أم علينا جرّى قضاعة أم ليـ ... ـس علينا فيما جنوا أنداء
ثم جاءوا يسترجعون فلم تر ... جع لهم شامة ولا زهـراء

فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقاً عظيما فى جودة اللفظ وقوة المتن وشدة الأسر . على أن هذا لا يغير رأينا فى القصيدتين ؛ فنحن نرجح أنهما منحولتان . وكل ما فى الأمر أن الذين كانوا ينحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً . فالذى نحل قصيدة الحارث بن حلزة كان من هؤلاء الرواة الأقوياء الذين يحسنون تخير اللفظ وتنسيقه ، ونظم القصيد فى متانة وأيد . ولسنا نتردد فى أن نعيد ما قلناه من أن هاتين القصيدتين وما يشبههما مما يتصل بالخصومة بين بكر وتغلب إنما هو من آثار التنافس بين القبيلتين فى الإسلام لا فى الجاهلية .

٦ ـ طرفة بن العبد . المتلمس

وشاعران آخران من ربيعة نقف عندهما وقفة قصيرة ، هما طرفة بن العبد والمتلمس . وإنما نجمعهما لأن القصص جمعهما من قبل . فقد زعموا أن المتلمس كان خال طرفة(١) . ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحد ، بل قد جمعهما فى الشيء القليل الذى نعرفه عنهما . ذلك أن لطرفة والمتلمس أسطورة لهج بها الناس منذ القرن الأول للهجرة . وهم يختلفون فى روايتها اختلافاً كثيراً ، ولكنا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها إلى طبيعة الإنسان .

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا عمرو بن هند حتى أحنقاه عليهما ، ثم وفدا عليه ، فتلقاهما لقاء حسناً وكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين ، وأوهمهما أنه كتب لهما بالجوائز والصلات ، فخرجا يقصدان إلى هذا العامل . ولكن المتلمس شك فى كتابه فأقرأه غلاماً من أهل الحيرة ، فإذا فيه أمر بقتل المتلمس فألقى كتابه فى النهر ، وألح على طرفة فى أن يفعل فعله فأبى ، وافترق الشاعران : مضى أحدهما إلى الشأم فنجا ، ومضى الآخر إلى البحرين فلقى الموت(٢) . وكان طرفة حديث السن لم يتجاوز العشرين فى رأى بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين فى رأى بعضهم الآخر . وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة ، وأفضت إلى أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور النحل فيها . وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب إلى الشام وأفلت من الموت . فأقسم لا يطعم حب العراق . واتصل هجاء المتلمس له(٣) .

والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقلين . بل لم يرو ابن سلام للمتلمس شيئاً ولم يسم له قصيدة ، فأما طرفة فقد قال ابن سلام عنه فى موضع : إنه هو وعبيد من أقدم الفحول ، ولم يبق لهما إلا قصائد

(١) طبقات ابن سلام ص ٣٦ والأغانى ج ٢١ ص ١٢١ .
(٢) الأغانى ج ٢١ ص ١٢٥ وما بعدها . (٣) الأغانى ج ٢١ ص ١٢٨ .

بقدر عشر . واستقل ابن سلام هذه القصائد على الشاعرين ، وقال إنه قد حمل عليهما حمل كثير . وقد رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيداً فى طبقته لم يعرف له إلا بيتاً واحداً . فأما طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطلعها هكذا :

لخولة أطلال ببرقة ثهمد وقفت بها أبكى وأبكى إلى الغد

وعرف له الرائية المشهورة :

أصحوت اليوم أم شاقتك هر ومن الحب جنون مستقر

وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها . وقال إنه أشعر الناس بواحدة[1] ، يريد المعلقة . وبين أيدينا ديوان لطرفة يشتمل على هاتين القصيدتين وقصيدة أخرى مشهورة ، وهى :

سائلوا عنا الذى يعرفنا بخزَازَى يوم تحلاق اللمم

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء . وأنت إذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما ترى فى أكثر هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين ، ولا سيما المضريين منهم، من متانة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الأبيات المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون أن تستعين بالمعاجم . ولكنك مضطر إلى أن تلاحظ أن هذا الشعر أشبه بشعر المضريين منه بشعر الربعيين ؛ فنحن لم نجمع شعراء ربيعة عفواً ، وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به إليك فى هذا الكتاب إلى الآن لأن بينهم شيئاً يتفقون فيه جميعاً ، هو هذه السهولة التى تبلغ الإسفاف أحياناً ، لا نستثنى منهم فى ذلك إلا قصيدة الحارث بن حلزة فكيف شذ طرفة عن شعراء ربيعة جميعاً فقوى متنه واشتد أسره ، وآثر من الإغراب ما لم يؤثر أصحابه ، ودنا شعره من شعر المضريين ؟

وانظر هذه الأبيات التى يصف بها الناقة :

وإنى لأمضى الهم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتغتدى
أمون كألواح الإران نصأتها على لاحب كأنه ظهر برجد

---

(١) ابن سلام ص ٣٠ .

جمالية وجناء تردى كأنها سفنجة تبرى لأزعر أربد
تبارى عتاقاً ناجيات وأتبعت وظيفاً وظيفاً فوق مور معبد
تربعت القفين فى الشول ترتعى حدائق مولىّ الأسرّة أغيد
تريع إلى صوت المهيب وتتقى بذى خصل روعات أكلف ملبد
كأن جناحى مضرحىّ تكنفا حفافيه شُكَّا فى العسيد بمسرد

وهو يمضى على هذا النحو فى وصف ناقته ، فيضطرنا إلى أن نفكر فيما قلناه — من قبل — من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب إلى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه إلى أى شىء آخر . ولكن دع وصفه للناقة واقرأ :

ولست بحلال التلاع مخافة ولكن متى يسترفد القوم أرفد
فإن تبغنى فى حلقة القوم تلقنى وإن تقتنصنى فى الحوانيت تصطد
متى تأتنى أصبحك كأساً روية وإن كنت عنها ذاغنى فاغن وازدد
وإن يلتق الحى الجميع تلاقنى إلى ذروة البيت الشريف المصمد
ندامای بيض كالنجوم وقينة تروح علينا بين برد ومجسد
رحيبٌ قطابُ الجيب منها رقيقة بجس الندامى بضة المتجرد
إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا على رسلها مطروقة لم تشدد
إذا رجّعت فى صوتها خلت صوتها تجاوب أظآر على رُبَع ردى

فسترى فى هذه الأبيات ليناً ولكن فى غير ضعف ، وشدة ولكن فى غير عنف . وسترى كلاماً لا هو بالغريب الذى لا يفهم ، ولا هو بالسوقى المبتذل ، ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفاً دون أن تدل على شىء . وامض فى قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب فى الحياة واضح جلى : مذهب اللهو واللذة يعمد إليهما من لا يؤمن بشىء بعد الموت ، ولا يطمع من الحياة إلا فيما تتيح له من نعيم برىء من الإثم والعار على ما كان يفهمهما عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشرابى الخمور ولذتى وبيعى وإنفاقى طريفى ومتلدى
إلى أن تحامتنى العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبد
رأيت بنى غبراء لا ينكروننى ولا أهل هذاك الطراف الممدد

ألا أيهذا الزاجرى أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدى
فإن كنت لا تسطيع دفع منيتى فدعنى أبادرها بما ملكت يدى
ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى وجدك لم أحفل متى قام عودى
فمنهن سبق العاذلات بشربة كميت متى ما تعل بالماء تزبد
وكرّى إذا نادى المضاف محنباً كسيد الغضا نبهته المتورد
وتقصير يوم الدجن والدجن معجبٌ ببهكنة تحت الطراف المعمد

فى هذا الشعر شخصية بارزة قوية ، لا يستطيع من يلمحها أن يزعم أنها متكلفة أو منحولة أو مستعارة . وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة الإلحاد ، بينة الحزن واليأس والميل إلى الإباحة فى قصد واعتدال . هذه الشخصية تمثل رجلا فكر والتمس الخير والهدى فلم يصل إلى شىء ، وهو صادق فى يأسه ، صادق فى حزنه ، صادق فى ميله إلى هذه اللذات التى يؤثرها. ولست أدرى أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر . وليس يعنينى أن طرفة قائل هذا الشعر ، بل ليس يعنينى أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر ؛ وإنما الذى يعنينى هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا نحل ، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا فى وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به ، وأن هذا الشعر إنما هو من الشعر النادر الذى نعثر به من حين إلى حين فى تضاعيف هذا الكلام الكثير الذى يضاف إلى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه أنا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحياة وروح .

وإذن فأن أرجح أن فى هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة ، هو هذا الوصف الذى قدمنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقاً هو هذه الأبيات وما يشبهها ، ولسنا نأمن أن يكون فى هذه الأبيات نفسها ما دس على الشاعر دساً ونُحِله نحلا .

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة إنه طرفة . ولست أدرى أهو طرفة أم غيره . بل لست أدرى أجاهلى هو أم إسلامى . وكل ما أعرفه هو أنه شاعر بدوى ملحد شاك .

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الأخريين ؛ فإن شخصية الشاعر تستخفى فيهما استخفاء وتعود معهما إلى هذا الشعر الذى وقفت عنده غير مرة ، والذى يمثل مجد القبيلة وفخرها القديم . وأكبر الظن أن هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حلزة وضعتا فى الإسلام تخليداً لمآثر بكر بن وائل .

فلندع طرفة ولنصل إلى **المتلمس** . وأمر **المتلمس** أيسر من أمر طرفة . فشعره يعود بنا إلى شعر ربيعة الذى قدمنا الإشارة إليه ، وإلى ما فيه من رقة وإسفاف وابتذال . ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سيا فى القافية . فيكفى أن تقرأ سينيته التى أولها :

يا آل بكر ألا لله أمكم　　　طال الثواء وثوب العجز ملبوس

لتحس تكلف القافية . على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية ؛ فقد يوضع آخرها فى أولها ، وقد يروى مطلعها :

كم دون مية من مستعمل قذف　　　ومن فلاة بها تستودع العيس

وللمتلمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه ، ولعلها أدنى منها إلى **الرداءة** ، وهى التى مطلعها :

ألم تر أن المرء رهن منية　　　صريع لعافى الطير أو سوف يرمس
فلا تقبلن ضيماً مخافة ميتة　　　وموتن بها حرًّا وجلدك أملس

ويقول فيها :

وما الناس إلا ما رأوا وتحدثوا　　　وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا

وربما كانت ميمية المتلمس أجود ما يضاف إليه من الشعر ، وهى التى أولها :

يعيرنى أمى رجال ولا أرى　　　أخا كرم إلا بأن يتكرما

وأكبر الظن أن كل ما يضاف إلى المتلمس من شعره أو أكثره — على أقل تقدير — مصنوع ، الغرض من صنعته تفسير طائفة من الأمثال وطائفة من الأخبار حفظت فى نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم : فى هؤلاء الأخلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد . ولا أستبعد أن يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعاً ، تفسيراً لهذا المثل الذى كان يضرب بصحيفة المتلمس ، والذى لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئاً ، ففسره القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية التى أشرنا إليها غير مرة .

٧ — الأعشى

على أن لربيعة فى جاهليتها شاعراً لا يخلو أمره من الغرابة فيما يظهر ، وهو الأعشى ميمون بن قيس ، الذى يعرف أحياناً بأعشى قيس ، وأحياناً أخرى بأعشى بكر ، ويذكر غالباً لقبه الأعشى ليس غير . وهو يكنى أبا بصير . وهو متأخر فيما يقول الرواة ، أدرك الإسلام وكاد يسلم . ومن الناس من يؤرخ وفاته بسنة سبع للهجرة كأنما يستنبط ذلك من هذه القصة التى تحدثنا أنه وفد على النبى فاعترضته قريش وصدته عن سبيل الله ، مغرية إياه بمائة ناقة حمراء ، منفرة له عن الإسلام بما فيه من حظر للخمر والزنا والقمار . وفى هذه القصة أن أبا سفيان قال له : إن بيننا وبين محمد هدنة . ففهم الذين أرخوا موت الأعشى أن أبا سفيان إنما يذكر هدنة الحديبية . ومهما يكن من شىء فالأعشى متأخر ، وكل الأخبار التى تتصل به والأسماء التى تذكر معه تدل على أنه كان متأخراً ؛ فهم يذكرون أنه مدح طائفة من الناس كلهم كان فى آخر العصر الجاهلى . ولهذا كله قيمته ، فقد كان الأعشى إذن يعيش فى العصر الذى ظهرت فيه لغة قريش ، وأخذت تمتد وتتجاوز الحجاز ونجد بعض الشىء . والرواة يحدثوننا أن الأعشى كان يعيش فى اليمامة ؛ فليس هو إذن من ربيعة العراق ،

وإنما هو أقرب إلى داخلية البلاد العربية الشمالية . ولكن الرواة بعد هذا لا يعرفون من أمر الأعشى إلا طائفة من الأحاديث لا سبيل إلى الثقة بها أو الاطمئنان إليها . بعض هذه الأحاديث فيه رائحة الأساطير ، وبعضها ظاهر فيه الكذب والنحل ، وبعضها يستنبط من أبيات من الشعر شائعة على هذا النحو الذى يستنبط به القدماء أخبارهم من شعر لا يعرف من أين جاء . فهم يحدثوننا مثلا بأن قيس بن جندل أبا الأعشى كان يعرف بقتيل الجوع ؛ لأنه أوى إلى غار فسقطت على فمه صخرة سدته ، ومات الرجل فيه جوعاً : يستنبطون ذلك من بيت يضيفونه إلى خصم للأعشى كان يهاجيه واسمه جهنام ، وهذا البيت هو :

أبوك قتيل الجوع قيس بن جندل   وخالك عبد من جماعة راضع

والرواة يمثلون لنا الأعشى صاحب لهو ولذة وشراب ، يظهر لك ذلك فيما يضاف إليه من الشعر ، كما يظهر فى طائفة من الأخبار ؛ فقد روى عن بعض ولاة اليمامة أنه سأل عن دار الأعشى فدل عليها ، وسأل عن قبره فأخبر بأنه فى فناء الدار ، فقصد إلى هذه الدار ورأى القبر فإذا هو رطب ، فسأل عن ذلك فأخبر بأن الفتيان يجتمعون حول هذاالقبر فيشربون ويعدون الأعشى واحداً منهم . فإذا جاءت نوبته صبوا على القبر حظه من الخمر ، فذلك علة رطوبته . وإذا صح هذا الخبر فقد كان فتيان اليمامة فى القرن الأول للهجرة مسرفين فى اللهو مغرقين فى شرب الخمر ، لا يستترون ولا يصطنعون فى ذلك شيئاً من الحيطة . وإذا كان حظ الأعشى وحده كافياً ليحتفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء الفتيان مجتمعين ! والظاهر أن هذا الخبر لا قيمة له ، إنما هو من هذه الأخبار التى تتصل بما فى الأساطير من منادمة الموتى وصب الخمر على قبورهم .

والرواة يحدثوننا أيضاً بأن فتيان اليمامة كانوا يتصلون بالأعشى ، ولا سيما حين يعود من أسفاره فيطعمون عنده ويشربون . وما نرى هذا كله إلا نوعاً من التفسير لما يضاف إلى الأعشى من الشعر الذى يصف فيه الخمر ، ولما يروى من أنه أحجم عن الإسلام وآثر التريث سنة ليستنفد صبابة

من الخمر كانت بقيت له .

على أن الرواة لا يعرفون — كما قلنا — من حياة الأعشى شيئاً يمثل لنا بعض التمثيل نشأته أو حياته كهلا وشيخاً . وهم بعد هذا يجمعون على أنه كان من الشعراء المقدمين ، يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلفون الطبقة الأولى ، وهم امرؤ القيس والأعشى والنابغة وزهير . ثم يجمعون هؤلاء الأربعة فى سجع يضيفه بعضهم إلى يونس بن حبيب ، وبعضهم إلى غير يونس بن حبيب ، وهو أن امرأ القيس أشعر الناس إذا ركب ، والأعشى أشعرهم إذا طرب ، والنابغة أشعرهم إذا رهب ، وزهير أشعرهم إذا رغب . يستنبطون هذا من كثرة ما يضاف إلى امرئ القيس من وصف الخيل والصيد ، وإلى النابغة من الاعتذار ، وإلى الأعشى من وصف الخمر ، وإلى زهير من المدح . ولكن امرأ القيس لم يكن صاحب خيل وصيد ليس غير ، وإنما كان إلى ذلك صاحب لهو ودعارة وفجور . ولم يكن النابغة صاحب اعتذار فحسب ، وسترى أن الاعتذار فى شعر النابغة ليس شيئاً، وإنما كان النابغة صاحب وصف ومدح وهجاء ، إن صح ما يضيف إليه الرواة . والأعشى يصف الخمر ، ولكن حظه من المدح أعظم من حظه من وصف الخمر . وهو أكثر مدحاً من زهير ، ومدحه — إن صح ما يضاف إليه من الشعر — منوع كثير الفنون . وكان زهير يمدح ، ولكنه كان يصف ويشبب ويحسن الهجاء . فليس لهذا السجع إذن قيمة إلا فى قوافيه .

والرواة يفتنون فى تقديم بعض هؤلاء الشعراء على بعض . ولكن ابن سلام يروى لنا من ذلك جملة قصيرة لها قيمتها : يحدثنا بأن أهل البصرة كانوا يقدمون امرأ القيس ، وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى ، وأهل الحجاز والبادية كانوا يقدمون زهيراً والنابغة [1] ، فأما تقديم أهل الحجاز والبادية زهيراً والنابغة فطبيعى ؛ فقد كان زهير والنابغة شاعرين بدويين متصلين بأهل الحجاز والبادية اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل

---

(١) طبقات ابن سلام صفحة ١٦ .

شىء ، كما سترى ذلك حين نعرض لشعر مضر . وأما أهل العراق فى البصرة والكوفة فقد كانت كثرتهم يمنية ربعية ، ومن المعقول أن يؤثروا شعر هذين الشاعرين ؛ وأحدهما — فيما يقول الرواة — يمنى خالص هو امرؤ القيس ، والآخر ربعى فى نسبه ، ولكن شعره فى اليمنية كثير وهو الأعشى . وربما لا يقف تقديم العراقيين لهذين الشاعرين عند هذا الحد ؛ فأحد هذين الشاعرين عراقى النشأة والمولد والشعر والحياة — إن صح ماقدمناه من الفرض — وهو امرؤ القيس، فقد لفقت قصته تلفيقاً فى العراق بعد قصة عبد الرحمن بن الأشعث ، واخترع شعره اختراعاً فى العراق أيضاً . وسترى بعد قليل أن كثيراً من شعر الأعشى اخترع ونظم فى الكوفة وغيرها من البيئات العراقية يمنية كانت أو ربعية .

ويحدثنا الرواة بأن الأعشى أول من تكسب بالشعر ، ويروون فى ذلك أحاديث . ولكنهم يحدثوننا فى الوقت نفسه بأن النابغة كان عظيماً رفيع المكانة فى قومه ، ولكنه تكسب بشعره فغض ذلك منه وحط من قدره . فقد كان التكسب بالشعر إذن يغض من الشعراء ويحط من أقدارهم فى الجاهلية ، ولكن التكسب بالشعر لم يغض من زهير ولم يحط من قدره ؛ لا يحدثنا الرواة بشىء من ذلك . وكان التكسب بالشعر لا يغض من الأعشى ولا يحط من قدره ، بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله مخوفاً مهيباً ، ويغرى العرب بتملقه واصطناعه . وحسبك أن أبا سفيان فزع وجزع حين أحس أن الأعشى وافد على المدينة فادح النبى ، فاحتال فى صده عن ذلك ، وجمع إليه أشراف قريش وأنذرهم إن لم يجمعوا للأعشى مائة ناقة حمراء أن يضرم عليهم نيران العرب بمدحه النبى ؛ فأشفقت قريش وجمعت مائة ناقة حمراء . وما كانت قريش تحب جمع النوق الحمر ، ولا تميل إلى هذا النوع من العطاء .

وحسبك ما يروى من أخبار المحلّق الذى أخذت أمه أو عمته تلح عليه فى أن يضيف الأعشى أو يهدى إليه ناقة أبيه وبرديه وزقّاً من الخمر حتى فعل ، فأصبح عظيما ضخم الثورة .

وحسبك أن امرأة كسدت عليها بناتها ، فرغبت إلى الأعشى فى أن

يشبب بواحدة منهن لعلها تنفق ، فشبب الأعشى بإحداهن فتزوجت . ثم شبب بالثانية فوجدت قريناً ، ثم شبب بالثالثة فأسرع إليها الخاطبون ، وما زال يشبب بهن واحدة واحدة ، ويتقاضى على ذلك جزوراً حتى زوجهن جميعاً (١) .

كل هذا يدل على أن تكسب الأعشى بالشعر لم يغض منه ولا حط من قدره .

والرواة يقولون إن الأعشى كان لا يمدح رجلا إلا رفعه . يستشهدون على ذلك بقصة المحلق ، وقصة هذا الرجل الكلبي الذى هجاه الأعشى فوضعه ، وظفر الكلبي بالأعشى مرة فكاد يقتله لولا أن استجار بشريح بن السموءل فى القصة التى قدمناها لك (٢) .

وكانوا يقولون إنه لم يهج رجلا إلا وضعه ، يذكرون هذا الكلبي ويذكرون علقمة ابن علاثة . وله مع علقمة بن علاثة هذا خبر لا يخلو من فكاهة . زعموا أن الأعشى مدح الأسود العنسى ، ولم يكن عند الأسود نقد ، فأعطاه عرضاً من الدهن والطيب والبرود وعاد الأعشى بمتاعه . فلما كان فى بلاد بنى عامر خافهم على نفسه فاستجار علقمة بن علاثة فأجاره ، قال الأعشى : تجيرنى من الإنس والجن ؟ قال نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال علقمة لا . فتحول الأعشى إلى عامر بن الطفيل — وكان ينافس علقمة — فاستجاره فأجاره عامر . قال الأعشى : تجيرنى من الإنس والجن ؟ قال نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال نعم . قال الأعشى : وكيف تجيرنى من الموت ؟ قال عامر : إن متّ فى جوارى أرسلت ديتك إلى أهلك . قال الأعشى : الآن عرفت أنك تجيرنى من الموت ، واتصل بعامر وفضله على علقمة فى قصيدته المشهورة (٣) :

علقم ما أنت إلى عامر الناقض الأوتار والواتر

(١) الأغانى ج ٨ صفحة ٧٩ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الأغانى ج ٨ ص ٨٠ .

وهجا علقمة فى قصيدة صادية يقول فيها :

تبيتون فى المشتى ملاءً بطونكم   وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا

ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلبى ، فوقع فى بلاده وأتى به إلى علقمة ، فاعتذر واستعطف ومدح ، وعفا عنه علقمة .

والرواة يمثلون لنا الأعشى مرة فقيراً لا يجد ما يطعم به أصدقاءه ، ومرة أخرى غنياً له أرض فيها كروم وعنب . وهم يحدثوننا بأنه مدح سلامة ذا فائش الحميرى بلاميته التى أولها :

إنّ محلا وإن مرتحلا   وإن فى السفر إذا مضوا مهلا

والتى يقول فيها :

الشعر قلدته سلامة ذا فا   ئش والشىء حيثما جعلا

فأعطاه سلامة مائة ناقة حمراء وحللا وكرشاً مدبوغة قد ملئت عنبراً ، وقال له : إياك أن تخدع عما فيها . فورد الحيرة فباعها بثلاثمائة ناقة حمراء ، فاجتمع له من مدح سلامة ذى فائش أربعمائة ناقة حمراء غير الحلل (١) .

والرواة يمثلون الأعشى رحالة كثير التجوال ، وقد مدح الناس جميعاً بشعره وهم يضيفون إليه هذين البيتين :

وطوّفت للمال آفاقه   عمان فحمص فأورشلم
أتيت النجاشى فى داره   وأرض النبيط وأرض العجم

وأكبر الظن أن الرجل لم يطوف هذا التطواف ، ولم يأت النجاشى ولا أرض النبيط ولا أرض العجم . ولعله إن فعل شيئاً من ذلك لم يتجاوز أن مدح طائفة من أشراف العرب فى نجد والحجاز وأطراف اليمن مما يليهما وفى الحيرة وبادية الشام . ولكن الرواة يزعمون أنه وصل إلى كسرى ومدحه وأخذ عطاءه . وهم

(١) الأغانى جزء ٨ صفحة ٨٢ .

يفكهون برواية هذه القصة ، وهى أن كسرى سمعه يتغنى بقصيدته فى المحلق وأولها :

أرقت وما هذا السهاد المؤرق   وما بى من سقم وما بى تعشق

فلما فسر له البيت قال : إن كان قد سهر فى غير سقم ولا عشق فهو لص[١] .

ونحن إذا حاولنا أن نحصى ما بقى من مدح الأعشى فسنرى أن كثرة هذا المدح منصرفة إلى اليمنيين ؛ فقد مدح الأعشى سلامة ذا فائش[٢] ، ومدح أهل نجران ، ومدح قيس بن معد يكرب ، ومدح الأشعث بن قيس الكندى ، ومدح الأسود العنسى[٣] ، ومدح الأسود بن المنذر أخا النعمان ، ثم مدح هوذة ابن على صاحب اليمامة وهو ربعى ، ثم فخر هو فى شعره بربيعة وموقفها من الفرس فى ذى قار فأكثر الفخر ، ولم يمدح من مضر إلا عامر بن الطفيل[٤] وإنما مدحه ليهجو علقمة خصمه ، ثم مدح علقمة حين وقع فى يده ، ومدح النبى .

فإذا صح أيضاً أنه مدح كسرى ، فقد كان الأعشى شاعر الشعوبية حقاً لا نريد أنه كان شاعرها فى الجاهلية — فلم تكن هناك شعوبية — وإنما نريد أنه كان شاعرها فى الإسلام . نريد أن هذه الكثرة من شعر الأعشى قد صنعت فى الإسلام فى الكوفة ، وكانت مظهر التحالف العصبى بين ربيعة واليمن على مضر . وما الذى يمنع القصاص والناحلين أن يستغلوا شاعراً كالأعشى عرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا به فى الآفاق وينطقوه بمدح الأشراف من حمير وكندة وغيرهما من القبائل اليمانية ، ثم بمدح أشراف ربيعة ، وفى هذا كله مناهضة لجاهلية مضر ، بعد أن عجزت ربيعة اليمن عن مناهضة مضر فى الإسلام وفيها النبوة والخلافة ؟

---

(١) طبقات ابن قتيبة طبع أوربا ص ١٣٧ .

(٢) الأغانى ج ٨ ص ٨٢ .   (٣) الأغانى ج ٨ ص ٨٠ .

(٤) الأغانى ج ١٥ ص ٥٥ .

نعم ! مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وهما مضريان ، ولكنى قد ذكرت لك الظروف التى كان فيها هذا المدح ، وإن شئت أن أحدثك برأيى فى صراحة وصدق فإنى أشك شكًّا شديداً فى أن يكون الأعشى قد مدح عامراً أو مدح علقمة ، إنما كانت المنافرة بين هذين الرجلين ، واشتدت العصبية حولهما فى الإسلام لا فى الجاهلية ، فنحلت هذه العصبية من الشعر فى مدح الرجلين وهجائهما شيئاً كثيراً ، حمل بعضه على الأعشى وبعضه على لبيد وبعضه على الحطيئة وبعضه على شعراء آخرين . ويكفى أن تقرأ قصة هذه المنافرة فى الأغانى لترى أنها قصة قد وضعت ورصعت وزينت على نحو ما كانت ترصَّع القصص وتزين بالسجع والشعر الغريب ، ولا سيما حين تتصل هذه القصص بالأعراب . أنا إذن لا أطمئن إلى مدح الأعشى لهذين المضريين . ستقول : ولكنه مدح المحلّق الكلابى فرفعه وهو مضرى. وما رأيك فى أنى لست أكثر اطمئناناً إلى قصة المحلق منى إلى قصة عامر وعلقمة ، وإنما أخشى أن يكون مدح الأعشى كله أو ما بقى لنا من مدح من الأعشى قد نحل وصنع وتنافست فيه القيسية واليمنية والربعية ، وكانت قصيدة المحلق هذه مظهراً من مظاهر هذا التنافس . ستقول : ولكنه مدح النبي والنبي مضرى . وما رأيك فى أنى لا أشك فى أن الأعشى لم يمدح النبي ، ولا أتردد فى القطع بأن هذه الدالية التى تروى للأعشى فى مدح النبي منحولة ، نحلها قاص ضعيف الحظ من الشعر ، ردىء النظم ، مهلهل اللفظ قليل المهارة فى النحل . ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها أسخف ما يضاف إلى الأعشى ، وأنها ، ولا سيما المدح فيها ، إلى المتون أقرب منها إلى الشعر الجيد .

وانظر بعض هذه القصيدة :

ألا أيهذا السائلى أين يممت ... فإن لها فى آل يثرب موعدا
فإن تسألى عنى فيارب سائل ... حفىّ عن الأعشى به حيث أصعدا
أجدت برجليها النجاء وراجعت ... يداها خناقاً ليناً غير أجردا
وفيها إذا ما هجّرت عجرفية ... إذا خلت حرباء الظهيرة أصيدا

وأما إذا ما أدلجت فترى لها رقيبين جديا ما يغيب ومزفدا
فآليت لا أرثى لها من كلالة ولا من حفًى حتى تزور محمدا
نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمرى فى البلاد وأنجدا
متى ما تناخى عند باب ابن هاشم تراحى وتلقى من فواضله يدا
له صدقات ما تغب ونائل وليس عطاء اليوم مانعه غدا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على ألا تكون كمثله فترصد للأمر الذى كان أرصدا
فإياك والميتات لا تقربنها ولا تأخذن سهماً حديداً لتفصدا
وذا النصب المنصوب لا تنسكنه ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا
ولا تقربن جارة إن سرها عليك حرام فانكحن أو تأبدا
وذا الرحم القربى فلا تقطعنه لعاقبة ولا الأسير المقيدا
وسبح على حين العشيات والضحى ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
ولا تسخرن من بائس ذى ضرارة ولا تحسبن المرء يوماً مخلدا (١)

أنا إذن شديد الشك فى كل ما يضاف إلى الأعشى من المدح ، أتهمه بأنه مظهر من مظاهر العصبية فى الإسلام ، فإذا لم يكن بد من التماس شخصية للأعشى فلست ألتمسها فى هذا المدح ، وإنما ألتمسها فى غيره من الفنون التى تصرف فيها الأعشى ، وأمر هذه الفنون مختلط أيضاً .

فللأعشى غزل ، وله وصف للخمر ، وله وصف للصيد ، ولكنى أجد فى غزل الأعشى ليناً شديداً أعرفه فى شعر ربيعة ، وأعلله بالتكلف والنحل . وما رأيك فيما يروى عن الشعبى من أنه كان يقول إن الأعشى أغزل الناس فى بيت وأخنثهم فى بيت وأشجعهم فى بيت . فأما بيت الغزل فقوله :

غراء فرعاء مصقول عوارضها تمشى الهوينا كما يمشى الوجى الوحل

---

(١) الأغانى ج ٨ صفحة ٨٢ .

وأما أخنث بيت فقوله :

قالت هريرة لما جئت زائرها ويلى عليك وويلى منك يارجل

وأما أشجع بيت فقوله :

قالوا الطراد فقلنا تلك عادتنا أو تنزلون فإنا معشر نُزُل[1]

ولست أدرى أحق أن الغزل والخنوثة والشجاعة قد اجتمعت فى هذه الأبيات للأعشى كما لم تجتمع لغيره . ولكنى أعرف أن فيها ليناً شديداً يقربها من هذا الشعر الربعى الذى أشرت إليه غير مرة . وليس مطلع هذه القصيدة نفسها بأقل ليناً من هذه الأبيات :

ودّع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعاً أيها الرجل

وفى هذه القصيدة نفسها أبيات لا تشك فى أنها منحولة قد قصد بها إلى العبث والدعابة ، وهى :

عُلِّقْتُها عرضاً وعلقت رجلا غيرى وعلّق أخرى غيرها الرجل
وعلقته فتاة ما يحاولها ومن بنى عمها ميت بها وهل
وعلّقتنى أخيرى ما تلائمنى فأجمع الحب حب كله تبل
فكلنا مغرم يهذى بصاحبه ناء ودان ومخبول ومختبل

على أن فى هذه القصيدة شعراً جيداً لا يخلو من متانة ورصانة . وتجد مثل هذا الشعر الجيد فى القصيدة الأخرى اللامية :

ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤالى وما تردّ سؤالى

ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب ؛ فقد بدأها الشاعر بالغزل وانتقل منه إلى الوصف ثم إلى المدح ، مدح الأسود بن المنذر ، حتى إذا قضى من هذا المدح وطره عاد إلى الغزل ثم إلى وصف الصيد فختم به القصيدة .

---

(١) الأغانى ج ٨ صفحة ٧٩ .

والمألوف أن يتخلص الشاعر إلى المدح فيمضى فيه حتى ينتهى من القصيدة . فأما العدول عنه إلى الغزل والوصف مرة أخرى فغريب . وأكبر الظن أن هذا المدح قد أدخل فى هذه القصيدة إدخالا ولم يكن منها ولا سيما وأنت تقرأ هذا المدح فتحس فيه روحاً عباسياً متأخراً .

ولولا أن هذا السفر لا يتسع للإطالة لعرضنا عليك قصيدتين أو قصائد من شعر الأعشى ، عرضاً فيه نقد وتحليل والتماس لشخصية الشاعر إن كانت له شخصية ظاهرة .

وخلاصة رأينا فى الأعشى أنه شاعر عاش فى آخر العصر الجاهلى ، وتصرف فى فنون من الشعر أظهرها الغزل والخمر والوصف ، ومدح طائفة من أشراف العرب ، ولكن العصبية استغلت هذا المدح ، ولعله كان قد ضاع فأضافت إليه مكانه مدحاً كثيراً لليمنيين والربعيين ومدحاً قليلا للمضريين. ولا شك فى أن بين هذا الشعر الذى يضاف إلى الأعشى مقطوعات وأبياتاً يمكن أن يكون الأعشى قد قالها حقاً ، ولكن تمييز هذه الأبيات والمقطوعات مما يحيط بها من المنحول المتكلف ليس بالشىء اليسير . على أن هذا المنحول الذى يضاف إلى الأعشى مختلف أشد الاختلاف ، ففيه الجيد المتقن وفيه الضعيف السخيف ، ولعلك لم تنس ما قال ابن سلام من أن من اليسير تمييز ما ينحله الرواة والمتكلفون ، فى حين يكون العسر كل العسر فى تمييز ما ينحله العرب أنفسهم . وعندنا أنك تجد فى شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة لهذا الشعر الذى تكلفه العرب والذى تكلفه الرواة المتأخرون .

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم بشعرهم إلماماً ، وننتهى فيهم إلى مثل ما انتهينا إليه فى أمر هؤلاء الشعراء الذين درسناهم فى هذا البحث القصير . ولكنا نكتفى بما قدمنا ؛ فقد ضربنا المثل . ويخيل إلينا أنا قد وضحنا وبينا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد أن نقوله فى موقفنا بإزاء هذا النوع من الشعر الجاهلى .

ونحن لم نقصد فى هذا الكتاب إلى أن ندرس الشعراء ولا إلى أن نحلل

شعرهم ، وإنما قصدنا إلى أن نبسط رأينا فى طريقة درس هذا الشعر الجاهلى وهؤلاء الشعراء الجاهليين ، وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد . فأما تتبع الشعراء شاعراً شاعراً، ودرس شعرهم قصيدة قصيدة ومقطوعة مقطوعة، فقد نفرغ لبعضه فى غير هذا الكتاب . ومهما نفعل فلن نستطيع أن ننهض به وحدنا فى عام أو أعوام ، بل لا بد من أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون إليه ويطلبونه .

على أنا نريد أن نختم البحث بملاحظتين :

الأولى — أن هذا الدرس الذى قدمناه ينتهى بنا إلى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهى فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجتهدوا فى تحقيقه ، وهى أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة إنما هم يمنيون أو ربعيون . وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش فى نجد والعراق والجزيرة ، أى فى هذه البلاد التى تتصل بالفرس اتصالا ظاهراً ، والتى كان يهاجر إليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

وإذن فنحن نرجح أن هذه الحركات التى دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى إلى العراق والجزيرة ونجد ، فى عصور مختلفة — ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح — قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية ، لما كان من اختلاط الجنسين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهما بالفرس .

ومن هذه النهضة نشأ الشعر ، أو قل — إذا كنت تريد التحقيق — ظهر الشعر وقوى وأصبح فنًّا أدبيًّا . وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شىء إلا الذكرى . ولكن لم يكد يأتى القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد ، وتغلغلت فى أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فست أهله . ومن هنا ظهر الشعر فى مضر ومن إليهم من أهل البلاد العربية الشمالية . فالشعر — كما ترى — يمنى قوى حين اتصلت القحطانية بربيعة، ولكنا لم نعرفه ولم نصل إليه إلاحين تغلغل فى البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة . ولعل هذا النحو من الفهم أصدق تفسير لنظرية تنقل الشعر فى

القبائل ، وهى النظرية التى ناقشناها غير مرة، وأبينا أن نأخذها كما كان يأخذها القدماء . ومن هنا نستطيع أن نقول إنا تعمدنا الفصل بين شعر اليمن وربيعة من ناحية ، وشعر مضر من ناحية أخرى . فلنا فى شعر مضر رأى غير رأينا فى شعر اليمن وربيعة ؛ لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته ، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن تحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة .

وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الإسلام كلهم أو أكثرهم فليس غريباً أن يصح من شعرهم شىء كثير .

الثانية — أن الذين يقرءون هذا البحث قد يفرغون من قراءته وفى نفوسهم شىء من الأثر لهذا الشك الأدبى الذى نردده فى كل مكان من الكتاب . وقد يشعرون مخطئين أو مصيبين بأننا نتعمد الهدم تعمداً ، ونقصد إليه فى غير رفق ولا لين . وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربى عامة ، وعلى القرآن الذى يتصل به هذا الأدب خاصة .

فلهؤلاء نقول : إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به ، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربى وعلومه أن تقوم على أساس متين . وخير للأدب العربى أن يزال منه فى غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها ، من أن يبقى مثقلا بهذه الأثقال التى تضر أكثر مما تنفع ، وتعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها .

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأساً ؛ فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن فى حاجة إلى الشعر الجاهلى لتصح عربيته وتثبت ألفاظه . نخالفهم فى ذلك أشد الخلاف ؛ لأن أحداً لم ينكر عربية النبى فيما نعرف ، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تتلى عليهم آياته . وإذا لم ينكر أحد أن النبى عربى ، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه ، فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلى ، أو هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين ؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع

أن ينازع فى أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط فى رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره ، حتى أصبح أصدق نص عربى قديم يمكن الاعتماد عليه فى تدوين اللغة العربية وفهمها . وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها ، بل انصرفوا عنها فى بعض الأوقات طائعين أو كارهين ، ولم يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر وبعد أن عبث النسيان والزمان بما قد كان حفظ من شعر العرب فى غير كتابة ولا تدوين . فأيهما أشد إكباراً للقرآن وإجلالا له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بعربيته : ذلك الذى يراه وحده النص الصحيح الصادق الذى يستدل بعربيته القاطعة على تلك العربية المشكوك فيها ، أم ذلك الذى يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينحله فى غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث ؟

أما نحن فطمئنون إلى مذهبنا ، مقتنعون بأن الشعر الجاهلى أو كثرة هذا الشعر الجاهلى لا تمثل شيئاً ولا تدل على شىء إلا ما قدمنا من العبث والكذب والنحل ، وأن الوجه — إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص — إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن .

الكتاب الخامس

شعر مضر

١ ـ الشعر المضرى والنحل

عرفت أنا نرفض شعر اليمن فى الجاهلية ، ونكاد نرفض شعر ربيعة أيضاً ، ونفترض أن ما يضاف إلى هذين الفريقين من العرب فى الجاهلية لا يمثل إلا الذكرى ، ولا يشهد إلا بأن هؤلاء الناس كانت لهم قدمة فى الحياة الراقية قبل الإسلام من الوجهة الأدبية ، كما كانت لهم قدمة فى هذه الحياة من الوجهة السياسية . ولكن حقيقة هذا كله ضاعت وأنسيتها العرب بعد الإسلام ، فتكلفت منها ما استطاعت أن تتكلف ، وتكلف لها الرواة والقصاص ما استطاعوا أن يتكلفوا. وكان أشد المؤثرات فى هذا التكلف التنافس السياسى والعصبية الجنسية، وهذه الخصومات التى لا حد لها والتى شجرت بين العرب بمجرد أن استقر السلطان فى مضر ، والتى كانت تشتد وتحتد فى بعض النواحى ، وعند ما كان الخلفاء والأمراء من بنى أمية وعمالهم يعتزون بهذا الحى من العرب دون غيره، ثم يميلون عنه إلى حى آخر .

كل ذلك دعا كما قدمنا إلى أن تستبق الأمم العاملة فى الحياة الإسلامية الأموية استباقاً قوياً، وتجتهد فى أن تؤيد مطامعها وآمالها الحاضرة بقديمها ومجدها فى العصور الماضية .

ذلك صحيح بالقياس إلى العرب ، وهو صحيح بالقياس إلى الفرس ، وهو صحيح بالقياس إلى غير أولئك وهؤلاء من الذين اشتركوا فى الحياة السياسية الأموية عن قرب أو بعد . ولسنا نريد أن نعيد القول فى ذلك ، وإنما نريد أن نقول إن هذه العصبية السياسية التى اضطرت اليمنية والربعية والموالى إلى أن يحملوا الشعر على الجاهلية حملا لم تعف المضريين أنفسهم من آثارها

الأدبية كما أنها لم تعفهم من آثارها السياسية والاجتماعية . فقد كان لمضر حظها من المجد فى الإسلام ، وكان من حقها أن تعتز بما أقر الله فيها من النبوة والخلافة . ولكن هذا نفسه كان يحملها على أن تتزيد من المجد وعلى أن تذكر قديمها ، وترفع من شأنه إن كان خاملا ، وتخلقه خلقاً إن لم يكن موجوداً ؛ وقد ضربنا لك الأمثال على هذا فيما تقدم من فصول هذا الكتاب . وقد عرفت كيف كانت قريش أكثر القبائل المضرية تكلفاً للشعر فى الإسلام ؛ تحمله على الجاهلية : تضعه إن استطاعت ، وتستأجر من يضعه لها إن عجزت هى عن وضعه . وقد عرفت كيف كانت الخصومة بين قريش والأنصار سبباً فى أن وضع أولئك وهؤلاء كثيراً من الشعر حملوه على شعرائهم الذين عاصروا النبي وأيدوه أو جاهدوه . وليس فى ذلك شىء من الغرابة ! فالناس جميعاً يعلمون أن الشعوب الناهضة أحرص ما تكون إبان نهضتها وظفرها على أن تتكثر وتتزيد من المجد ، وتضيف إلى حديثها الباهر قديماً يلائمه ويشد أزره . وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من أن تعيّر خمولها وضعة شأنها قبل النهوض والظفر. ولنا فيما تكلف اليونان والرومان، إبان نهضتهم من الأخبار والشعر والأساطير ينوهون فيها بقديم لم يكن له فى حقيقة الأمر كبير شأن ، أصدق دليل على ما نقول .

وأنت تستطيع أن تنظر فى حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن ، فسترى أنها شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها ، لا تكره أن ينتهى بها ذلك إلى التكلف والافتنان فى النحل . فالشعوب تتكلف الرفع من شأن قديمها حين تذل لتمحو عن نفسها ضيم هذا الذل ، ولتتعزى عن الحاضر بالماضى . والشعوب تفعل هذا نفسه حين تعز لتلائم بين قديمها وحديثها ، ولتقطع ألسنة هؤلاء الخصوم الذين يستطيعون أن يعيروها ما كانت فيه قبل الفوز من ضعة وخمول .

وإذن فقد نحلت مضر وتكلفت ، كما نحلت اليمانية وتكلفت ، وكما نحلت الربعية وتكلفت ، وكما نحل الموالى وتكلفوا ، اتفقوا جميعاً فى النحل واختلفت الأسباب التى حملتهم عليه . والقدماء أنفسهم يحدثوننا بما كان من

نحل المضرية وتكلفها للشعر . فنحن لم نخترع هذه الخصومة بين قريش والأنصار ، وإنما ذكرها لنا القدماء فى كثير من التفصيل والإطالة ، وأنت تستطيع أن تجد أخبارها وآثارها فى كتب الأدباء والمؤرخين . ونحن لم نخترع هذه القصة التى رواها ابن سلام عن داود بن متمم بن نويرة الذى كان يصنع الشعر ويحمله على أبيه [١] . ثم نحن لم نخترع ما اتفق عليه القدماء من أن المغازى والفتوح والفتن قد أفنت طائفة ضخمة من رواة الشعر وحفاظه ، فضاع الشىء الكثير من هذا الشعر ، وافتقدته العرب بعد أن استقرت فى الأمصار ، فلما لم تجده اخترعت مكانه ما استطاعت أن تخترع [٢] ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربعية أو يمنية ليس غير ، وإنما كان لمضر فيها النصيب الموفور ؛ فقد قام الإسلام على أعناق مضر ، وكانت المضرية صاحبة الحظ الأوفر فى تشييد الدولة العربية ، وما استتبع ذلك من حرب وفتح وفتنة . أضف إلى ذلك ما قدمنا من أنا نرفض أن يكون لليمن شعر فى الجاهلية ، ونكاد نرفض أن يكون لربيعة شعر فى الجاهلية ، لهذه الأسباب التى تتصل باللغات واللهجات . فسيظهر لك أن هؤلاء الرواة والحفاظ الذين أفنتهم الحروب وأفنت معهم ما كانوا يحفظون من الشعر ، إنما كانوا مضريين يروون شعر مضر فى الجاهلية وصدر الإسلام .

وإذن فقد نحلت مضر للعصبية كما نحل غيرها ، ونحلت مضر لذهاب شعرها الصحيح كما نحل غيرها . وإذن فأقل ما توجبه علينا الأمانة العلمية أن نقف من الشعر المضرى الجاهلى ، لا نقول موقف الرفض أو الإنكار وإنما نقول موقف الشك والاحتياط .

نحن لا نقف من الشعر المضرى الجاهلى موقف الرفض أو الإنكار ؛ لأن الصعوبة اللغوية التى اضطرتنا إلى أن نرفض شعر الربعيين واليمنيين لا تعترضنا بالقياس إلى المضريين . فقد بينا لك غير مرة أنا نعتقد أن لغة

---

(١) طبقات ابن سلام صفحة ١٤ .

(٢) طبقات ابن سلام صفحة ١٠ .

القرشيين قد ظهرت فى الحجاز ونجد قبيل الإسلام ، وأصبحت لغة أدبية فى هذا القسم الشمالى من بلاد العرب . وإذن فليس يبعد بوجه من الوجوه أن يكون الشعراء الذين نجموا فى هذه الناحية قد قالوا الشعر فى هذه اللغة القرشية الجديدة ، بل نحن لا نشك فى هذا ولا نتردد فى القطع به ؛ فقد نعجز عن أن نفهم لغة القرآن واستقامتها على ما استقامت عليه من لفظ ومعنى وأسلوب دون أن تكون لهذه اللغة سابقة أدبية قوية مكنتها من أن تنشأ وتنمو وتستحيل من طور إلى طور حتى يصل بها القرآن إلى هذا الطور الكامل البديع . لسنا نشك فى أن قد كان لمضر شعر فى الجاهلية ، ولسنا نشك أيضاً فى أن هذا الشعر قديم العهد بعيد السابقة أقدم وأبعد مما يظن الرواة والمتقدمون من العلماء . ولكننا لا نشك أيضاً فى أن هذا الشعر قد ذهب وضاعت كثرته ، ولم يبق لنا منه إلا شيء قليل جداً لا يكاد يمثل شيئاً ، وهذا المقدار القليل الذى بقى لنا من شعر مضر قد اضطرب وكثر فيه الخلط والتكلف والنحل ، حتى أصبح من العسير جداً ، إن لم يكن من المستحيل ، تخليصه وتصفيته .

وأنت مهما تكن حريصاً على أن تقبل ما يقول القدماء من صحة الشعر المضرى الجاهلى ، مضطر أن تقف موقف الحيرة أمام طائفة من المسائل لم يبق الآن إلى حلها من سبيل : فكيف نشأ الشعر المضرى مثلا ؟ وما أصل هذه الأوزان التى يعتمد عليها ؟ وكيف نشأت القافية ؟ أو بعبارة أدق : كيف التزمت القافية فى القصيدة ؟ أو بعبارة أبلغ فى الدقة : كيف نشأت القصيدة ؟ وهل عرف العرب الجاهليون المقطوعات القصار قبل أن يعرفوا القصائد الطوال ؟ وهل عرف العرب قصائد لا يلتزم فيها قافية واحدة ، وإنما تعتمد على قواف مختلفة تقل وتكثر باختلاف حظ القصيدة من القصر والطول ؟ وأى الأوزان العروضية كان أسبق إلى الوجود ؟ وماذا كانت المقاييس التى اعتمد العرب عليها فى تخيل هذه الأوزان ؟

هذا كله بالقياس إلى الصناعة الشعرية المادية الصرفة . ولك أن تلقى طائفة من المسائل الأخرى ليست أقل من هذه المسائل صعوبة ، وهى

متصلة بالمعانى الشعرية : فكيف تصور العرب فى أول أمرهم وحدة القصيدة من الوجهة المعنوية الصرفة ؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة ؟ وكيف احتال العرب فى تكوين سنّهم الشعرية من بدء القصيدة على نحو معين ، والانتقال من موضوع إلى موضوع ، وتحقيق الصلة بين الموضوعات المختلفة التى تشتمل عليها القصيدة؟ ثم كيف نشأت عند العرب هذه الصور الشعرية التى تعتمد حيناً على الحقيقة وحيناً على المجاز وحيناً آخر على التشبيه والكناية ؟ . . .

وأنت تستطيع أن تلقى طائفة أخرى من المسائل لا تمس وزن الشعر وقافيته ومعناه ، وإنما تمس ألفاظه من الوجهة اللغوية والنحوية والصرفية : فهل كانت لغة الشعر ونحوه وصرفه كما نراها فى شعر هؤلاء الجاهليين الذين وصل إلينا شعرهم ؟ أم هل كانت لهذا الشعر فى أول أمره لغة أخرى تخالف لغته التى نشهدها الآن قليلا أو كثيراً ؟

كل هذه مسائل ليس إلى حلها من سبيل ؛ لأنا نعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نعرف أولية الشعر الجاهلى ، ونعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نلم من هذه الأولية بما يمكننا من أن نحاول حل هذه المسائل حلا صحيحاً أو مقارباً ، ونحن لا نستطيع أن نقبل أن الشعر العربى قد نزل من السماء ، أو نشأ كاملا كما هو عند زهير والنابغة ، وإنما نشأ الشعر ضعيفاً واهناً مضطرباً ، ثم قوى ونما واتسقت أجزاؤه شيئاً فشيئاً ، حتى بلغ أشده قبل العصر الذى ظهر فيه الإسلام ، وذهبت عنا طفولة هذا الشعر وذهبت عنا مظاهر تطوره أيضاً .

ومن غريب الأمر أنك تستطيع أن تلتمس القديم من الشعر الجاهلى المضرى فلا تظفر منه بشىء . ولعل أقدم الشعراء المضريين الذين يذكرهم الرواة عبيد بن الأبرص . وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له إلا بيتاً واحداً ، وهو :

أقفر من أهله ملحوب   فالقطبيات فالذنوب

وأن الذين أتموا هذه القصيدة من الناحلين قد اجتهدوا فى أن يظهروا فيها كثيراً من الاضطراب العروضى . وذلك يدل على أن شيئاً من الذكرى كان قد بقى فى نفوس العرب يمثل اضطراب الشعر فى أوليته من هذه الناحية العروضية . ولكن المتكلفين لم يحسنوا تمثيل هذا الاضطراب . فأنت تستطيع أن تقرأ هذه القصيدة فستحس فى غير مشقة أن هذا الاضطراب متكلف مصنوع . صنعه قوم يحسنون العلم بقواعد العروض وأصوله .

فأما كثرة هؤلاء الشعراء الجاهليين من مضر فمتأخرة العصر جداً أدركت الإسلام كلها ، أو قل أدركت النبي ومات أقدمها قبل البعثة أو إبانها ، وعاش الآخرون إلى أيام الخلفاء الراشدين ، واتصلت السن بفريق منهم حتى أدركوا أيام بنى أمية . وما عليك إلا أن تنظر فى طبقات الشعراء التى أحصى فيها ابن سلام من صحت أخبارهم عنده من شعراء الجاهليين ، فسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الإسلام لا يبلغون العشرة وأن بقيتهم هم المخضرمون [1] . وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الإسلام قد اضطربت أخبارهم اضطراباً شديداً ، وقل ما يضاف إليهم من الشعر وكثر فيه الفساد والعبث . وكل هذا يدل على أننا مضطرون إلى أن نيأس من شعر جاهلى مضرى قديم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة وإنما الشعر الجاهلى المضرى الذى يمكن أن يصح لنا شعر حديث متأخر العصر معاصر القرآن أو كالمعاصر له .

ثم إن هذا الشعر المتأخر نفسه لم يسلم من الفساد والاضطراب ، ومن أن يزاد فيه وينقص منه ويغير لفظه ، متأثراً فى هذا كله بتلك الأسباب التى قدمناها فى الكتاب الثالث . ولعل من أقوى الأدلة على هذا قصيدة أبى طالب التى يمدح بها النبي ويقول فيها :

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

فقد عد ابن سلام أبا طالب من شعراء مكة جيد الكلام ، وأضاف إليه هذه القصيدة ، ثم حدثنا أن الأصمعى سأله عنها فقال صحيحة . فسأله

---

(١) طبقات ابن سلام صفحة ١٥ إلى ٢٧ .

أتدرى أين منتهاها فقال لا أدرى [١] . وإذن فلم يكن يعرف ابن سلام إلا أن أبا طالب قال أبياتاً مدح فيها النبى ، ولكن هذه الأبيات قد طوّلت وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه [٢] .

وقل مثل هذا فى شعر حسان ، فابن سلام يحدثنا أنه لم يحمل على أحد من الشعراء مثل ما حمل على حسان [٣] . وأنت تستطيع إذا نظرت فى سيرة ابن هشام وكتب المغازى والفتوح والفتن أن تقول : بل قد حمل على أكثر الشعراء فى هذا العصر مثل ما حمل على حسان . وأى غرابة فى هذا ؟ ! فقد كان هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية ، ظهر فيه دين جديد ، ونتجت عن هذا الدين الجديد حركة سياسية واجتماعية وعقلية تغير لها وجه العالم القديم . ومتى رأيت عصراً من عصور البطولة لم يكثر حوله القصص والتكلف والنحل ، ولم يحمل على أهله ما لم يقولوا وما لم يفعلوا من هذه الأقوال والأعمال التى ترفع من شأنهم وتعلى من ذكرهم وتلائم حظهم وحظ عصرهم من البطولة؟

فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذى صح عنهم. والمشقة الحقيقية إنما هى فى أن نفرق بين هذا الشعر المحمول المنحول وذلك الشعر الصحيح . نعم ! إن هنالك أشعاراً ظاهرة التكلف والنحل ، هى هذه التى نحلها قصاص ورواة لا حظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة فى التقليد . ولكن هناك أشعاراً وضعها شعراء ماهرون من العرب أنفسهم ، وأخرى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر ، وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم ، كخلف وحماد ومن إليهما . فالتفريق بين الشعر الصحيح والشعر الذى صنعه هؤلاء ليس من الأشياء اليسيرة ، وقد يمكن الوصول إليه أحياناً ، ولكنى أزعم أن الباحث مضطر إلى ألا يقطع فى مثل هذا الموقف بشىء . وكيف تريد أن تقطع فى مثل هذا بشىء وقد انخدع عنه الفحول من علماء اللغة ومؤسسى النحو ، وقد رأيت ما يقال من انخداع

---

(١) المصدر نفسه صفحة ٦٠ . (٢) المصدر نفسه .
(٣) صفحة ٥٢ .

سيبويه بما وضع له الرواة لأغراض مختلفة منها العبث به [١] .

وكيف تستطيع أن تقطع فى هذا بشىء حين يقال إن الأصمعى قال إنه هو الذى وضع على الأعشى قوله :

وأنكرتنى وما كان الذى نكرت ... من الحوادث إلا الشيب والصلعا

وإن غير الأصمعى اعترف بأنه وضع على النابغة قوله :

خيل صيام وخيل غير صائمة ... تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما [٢]

ثم لا تنس أن للمضريين فى جاهليتهم أحاديث وأساليب وقصصاً كما لليمنيين والربعيين . وأن هذه الأحاديث والأساطير والقصص قد استتبعت شعراً أضيف إلى المضريين ، كما استتبعت الأخرى شعراً أضيف إلى الربعيين واليمنيين. فكما أن لليمنيين أحاديث الكُلاب وأخبار سيل العرم وما يشبه ذلك ، وللربعيين أحاديث البسوس ، فللمضريين أحاديث داحس والغبراء وأحاديث الفجار وأحاديث بعاث . وكل هذه الأحاديث لها فيها يظهر شعراء قد دونوها وقالوا فيها الشعر . ولكن موضع البحث هو أن نعرف أكان هؤلاء الشعراء جاهليين أم إسلاميين ، أكان هذا الشعر صحيحاً أم منحولا .

والخلاصة أن قولنا بأن للمضريين شعراً صحيحاً فى الجاهلية ليس من شأنه أن يريحنا أو يحملنا على الدعة والاطمئنان ، بل من شأنه أن يضاعف حظنا من المشقة والعناء ! لأننا مضطرون إلى أن نبحث عن هذا الشعر الصحيح . ونحن مضطرون فى هذا البحث إلى أن نلاحظ كل ما قدمناه من أسباب النحل ، ونلاحظ بعد ذلك أصولا وقواعد أخرى فنية وعلمية لم نحتج إليها فى شعر اليمنيين والربعيين . وسترى عند ما نعرض للشعراء المضريين أن الأمر فى تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث يخيل إليك .

على أنا نقدم منذ الآن أننا لن نعرض لهؤلاء الشعراء وشعرهم كما نحب ولا كما ينبغى أن نفعل ؛ لأنا لا نقصد فى هذا الكتاب إلى التحقيق العلمى

---

(١) ابن خلكان صفحة ١٨٩ ج أول طبع بولاق . (٢) راجع العقد الثمين .

التفصيلي ، وإنما نقصد إلى عرض النماذج وبسط ما يمكن بسطه من مذاهب البحث ومناهج التحليل الشعرى . فأما النقد التفصيلي التحليلي الذى يعرض فيه الباحث لكل بيت فيدرسه من وجوهه المختلفة لفظاً ومعنى وأسلوباً ووزناً وقافية واتصالا بالعصر الذى قيل فيه ، فله موضع غير هذا الموضع ، وهو لا يعرض على الكثرة من القراء ، وإنما يعرض على الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفنًّا .

٢ ــ كثرة الشعراء المضريين

على أن نظرة فيما حفظت كتب الأدب والتاريخ من أسماء الشعراء المضريين فى الجاهلية كفيلة بأن تقفك موقفاً لا يخلو من الحيرة . فهذه الأسماء كثيرة كثرة غريبة . وهذه الكثرة مناقضة لطبيعة الأشياء من جهة ، ولما حفظ من الشعر المضرى القديم من جهة أخرى . فأما طبيعة الأشياء فتأبى فيما يظهر أن يكون الشعراء المضريون من الكثرة بحيث لا تخلو منهم قبيلة ولا فصيلة ولا مدينة . وقد يكون من الغريب ألا يجتمع فريق من العرب فى مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو شعراء . وقد يقال إن الشعر كان فى ذلك العصر حاجة اجتماعية لازمة قاسية لا تستطيع أن تستغنى عنها القبيلة ، ولا أن يستغنى عنها الحى من أحياء العرب صغر أو كبر ، قل أو كثر . فوجود الشاعر فى القبائل كلها والأحياء كلها والفصائل كلها ملائم كل الملاءمة لطبيعة الحياة البدوية التى لم تكن تخلو من خصومة متصلة وحرب تشب وصلح يعقد . وكما أن كل حى أو قبيلة أو جماعة فى حاجة إلى من يهيئ لها مرافقها المادية ، فهى كذلك فى حاجة إلى من يهيئ لها مرافقها المعنوية أدبية كانت هذه المرافق أو سياسية أو دينية . ولكنا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها وقسوتها لم تضطر ولا يمكن أن تضطر القبائل البدوية إلى الاستكثار من الذين يهيئون لهم هذه المرافق التى تمس إليها الحاجة ، كما استكثرت من

الشعراء الذين كانوا يهيئون لها مرافقها الأدبية والسياسية . والمعروف أن الحاجة تشتد وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس . والمعروف أيضاً أن قانون توزيع العمل الاجتماعى يسير ببطء فى الحياة البدوية ، وأنه إنما يصعب ويتعقد مع نمو الحضارة وقوتها . فحاجة القبيلة البدوية مادية كانت أو معنوية أبسط من حاجة الأمة المتحضرة ، ومن ثم كان العمال الذين تدعو إليهم هذه الحاجة أقل فى القبيلة البدوية منهم فى الأمة المتحضرة . هم أقل عدداً وأقل تنوعاً أيضاً . وما تزال القبائل البدوية تضطرب فى بلاد العرب وغير بلاد العرب ، وما تزال حاجاتها كما كانت فى العصر الجاهلى . ولعلها زادت وتعقدت بعض الشىء . وما نرى مع ذلك أن حظها من الشعر والشعراء الآن كحظها من الشعر والشعراء فى العصر الجاهلى ، أو كالحظ الذى يضيفه لها الرواة من الشعر والشعراء فى ذلك العصر . ولا تقل انحطت الأمة العربية البدوية بعد رقى ، وجهلت بعد علم ، وقست بعد لين ؛ فما نظن أن أهل البادية فى البلاد العربية قبل الإسلام كانوا خيراً من أهل البادية فى البلاد العربية الآن ، أو كانوا أصفى منهم طبعاً ، وأشد منهم نفاذ بصيرة وتوقد قريحة وتهيؤاً للشعر .

وإذن فكثرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غرابة ، ولا سيما حين نلاحظ أن هذه الكثرة نفسها ليست شيئاً بالقياس إلى ما كان يتحدث به الرواة من أن الشعراء كانوا فوق الإحصاء ، ومن أن الشعر كان فوق الحصر ، ومن أن أبا ضمضم أنشد فى ليلة واحدة لمائة شاعر كلهم كان يسمى عمراً ، ومن أن حماداً أنشأ مائة قصيدة على كل حرف من حروف المعجم ، ومن أنه كان يستطيع أن ينشد سبعمائة قصيدة أولها كلها « بانت سعاد » ، ومن أن الأصمعى كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة غير القصائد والمقطوعات ، ومن أن أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك أو أكثر منه ، ومما يقال عن غير هؤلاء [1]

فكل هذا يدل على أن الفكرة التى كانت شائعة فى القرن الثالث بين علماء الأمصار كانت تمثل العرب كأنهم أعظم الأمم حظاً من الشعر ، أو

---

(١) راجع أخبار سيبويه المصرى ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية .

قل كانت تمثل العرب على أنهم جميعاً شعراء . وظاهر أن هذا لا يمكن أن يكون من الحق فى شىء .

على أن العصر العباسى لم يخل من علماء محققين كان لهم من الذوق والفطنة والاقتصاد ما يعصمهم من التورط فى مثل هذا اللغو الفاحش . وربما كان ابن سلام أحسن مثل لهؤلاء العلماء المحققين الذين لم يتورطوا فى كذب ولم يتعمدوا إسرافاً ولم يقصدوا إلى تضليل ، وإنما احتاطوا ما استطاعوا الاحتياط ؛ فإن وقعوا بعد ذلك فى الخطأ فذلك حكم العصر والبيئة وحظ ما كان لهم من رقى فى ملكة النقد .

وقد أحصى ابن سلام أو حاول أن يحصى أسماء الشعراء الجاهليين الذين صح له ولأصحابه من أهل البصرة أنهم وجدوا وقالوا الشعر ، فلم يتجاوز بهم سبعين . قسمهم أولا إلى طبقات عشر ، تتألف كل طبقة من أربعة شعراء . ثم ذكر أصحاب المراثى وهم أربعة ، وشعراء القرى وهم ثمانية فى مكة وخمسة فى المدينة وأربعة فى الطائف وثلاثة فى البحرين ، وأعلن أنه لا يعرف لليمامة شعراء [1] وإن كان الأعشى والمتلمس من اليمامة فيما يقول الرواة وقد عدهم ابن سلام فى الطبقات . ثم عد ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء . وهو إذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعاً ذكر عنه شيئاً وروى له بيتاً أو أبياتاً . والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وإن لم يكن يستقصى فهو يلم إلماماً حسناً بما كان معروفاً عند أهل البصرة أنه صحيح من وجود الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر . وقد أعرض ابن سلام عن طائفة كثيرة من الشعراء سماهم أبو الفرج فى الأغانى وسماهم غير أبى الفرج من الرواة . ولا شك فى أن هذا الإعراض من ابن سلام دليل واضح على أن المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون فى وجود هؤلاء الشعراء أو فى صحة ما يضاف إليهم من الشعر . ويكفى أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين شاعراً مفرقين فى البلاد العربية كلها والقبائل العربية كلها ، فمنهم اليمنى والربعى والمضرى ، ومنهم شعراء المدن وشعراء البادية وشعراء

---

(١) طبقات ابن سلام ص ٧٠ .

اليهود . فأما أبو الفرج فقد سمى لمضر سبعة وستين شاعراً ، ولليمن أربعين ، ولربيعة ثلاثة عشر ، وسمى شعراء آخرين لم نحفل بإحصائهم ، منهم من يتصل بجديس ، ومنهم من يتصل بجرهم .

هذا ولم نذكر شعراء الجن ، ولا هذه الهواتف التى كانت تهتف بالناس شعراً مرة ونثراً مرة أخرى . كما أننا لم نذكر هؤلاء الشعراء الذين ذهبت أسماؤهم وبقيت أشعارهم ، و رويت منها فى كتب الأدب والنحو والتاريخ القصائد الطوال والمقطوعات القصار والأبيات المفردة .

فأنت ترى فى هذا كله أن القدماء أنفسهم لم يكونوا متفقين فى الرأى بإزاء هؤلاء الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر. فبينما كان المحققون من أهل البصرة يحتاطون و يتشددون فى الاحتياط كان أهل الكوفة يقبلون ما يروى لهم فى شيء من اللين والمرونة ، و يضيفون إليه فى كثير من الأحيان ، وكان أهل بغداد كأهل الكوفة استعداداً لقبول ما يروى وتزيداً فى الرواية . على أن أهل البصرة أنفسهم لم يبرءوا من النحل ! فقد كان منهم خلف كما كان من أهل الكوفة حماد وأبو عمرو الشيبانى . ومهما يكن فى تشدد البصريين واحتياط ابن سلام ومن إليه فنحن نقف منهم أيضاً موقف التردد ، ونستكثر ما اطمأنوا إليه ، ونرى أن المنصفين الصادقين منهم قد خدعوا وقبلوا ما لم يكن ينبغى أن يقبلوا . وكان أمرهم فى ذلك كأمر المحققين من أصحاب الحديث ، عنوا بنقد السند وتصحيحه ، وانصرفوا إلى هذه العناية ولم يكادوا يعنون بنقد ما كان يحمل إليهم من الأخبار والأشعار إذا ثبت لهم أن السند صحيح أو قريب من الصحيح . ومع ذلك فتصحيح السند وحده لا يكفى ، فقد يكون الراوى صادقاً مأموناً محتاطاً ، ولكنه يخدع مع ذلك عن نفسه وعما يروى له . وقد يكون الراوى من المهارة والدقة والفطنة بحيث يستطيع أن يخفى أمره على الناس ويظهر لهم مظهر الصادق التقى الورع الأمين . وهم يحدثوننا أن أبا عمرو الشيبانى كان يجمع شعر القبائل فى الكوفة ، فإذا جمع شعر قبيلة انصرف إلى المصحف فكتبه بخطه ، وهم يحدثوننا بعد هذا أنه كان شديد الكلف بشرب الخمر ، ثم هم يحدثوننا أنه كان كثير الوضع للشعر .

٣ - (ا) النقد الداخلى

فنحن معرضون لأن نخدع عن أنفسنا فى أمر الرواة ، إما لأنهم أنفسهم مخدوعون ، وإما لأنهم خادعون . وإذن فالعناية بالسند لا تكفى لتصحيح ما يصل إلينا من طريقه. ولابد لنا من أن نتجاوز هذا النقد الخارجى إلى نقد داخلى ، إن صح هذا التعبير ، إلى نقد يتناول النص الشعرى نفسه فى لفظه ومعناه ونحوه وعروضه وقافيته . هذا النقد لازم ؛ لأنه وحده يستطيع أن يظهرنا على قيمة ما يروى لنا من الشعر أصحيح هو أم غير صحيح . ولكنه مع الأسف الشديد ليس يسيراً ولا منتجاً الآن بالقياس إلى الشعر الجاهلى . فنحن لا نستطيع أن نقول فى يقين أو ترجيح علمى إن هذا النص ملائم من الوجهة اللغوية للعصر الجاهلى أو غير ملائم؛ لأن لغة هذا العصر الجاهلى لم تضبط ضبطاً تاريخياً ولا علمياً صحيحاً، وكل ما صح لدينا منها صحة قاطعة ولكنها فى حاجة إلى التدوين إنما هى لغة القرآن . ولكن من ذا الذى يستطيع أن يزعم أن القرآن قد استعمل كل الألفاظ التى كانت شائعة مألوفة بين المضريين لأيام النبى ؟ ومن ناحية أخرى من ذا الذى يستطيع أن يزعم أن هذه اللغة التى نجدها فى شعر الأمويين والعباسيين وفى معاجم اللغة كانت كلها شائعة مألوفة عند المضريين إبان ظهور الإسلام ، ونحن نعلم علماً لا يقبل الشك أن العرب قد خلطوا خلطاً بعد الإسلام وأن لغة مضر قد امتصت لغات قبائل غير مضرية أيام بنى أمية ، كما استمدت ألفاظاً أعجمية بعد الفتح وبعد الاختلاط بالفرس وغير الفرس ؟ وما دمنا لم نصل إلى تدوين اللغة المضرية الجاهلية تدويناً تاريخياً صحيحاً فنحن عاجزون عن أن نتخذ هذه اللغة مقياساً علمياً لتصحيح مايضاف إلى المضريين قبل الإسلام أو رفضه .

وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس إلى النحو والصرف والعروض . فمن ذا الذى يستطيع أن يزعم أن النحو العربى والصرف كما هما فى كتاب

سيبويه مثلا يمثلان ما كان معروفاً من نحو وصرف عند المضرية قبل الإسلام ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضريين قد اصطنعوا هذه الأوزان العروضية كلها على نحو ما دونها الخليل ؟ بل من ذا الذى يستطيع أن يعين لنا الأوزان التى استعملت قبل الإسلام والتى استحدثت بعد الإسلام ؟

وإذن فهذا النحو من المقاييس العلمية مع أنه النحو الوحيد الذى يستطيع أن ينتهى بنا إلى يقين أو شىء يشبه اليقين مغلق أمامنا ، لا يستطيع أن ينتهى بنا إلى الحق فى أمر هذا الشعر المضرى الجاهلى . ونحن مع ذلك مطمئنون إلى أنه قد صح للمضريين شعر قيل قبيل الإسلام وإبان ظهوره . نحن مطمئنون إلى هذا ، ومطمئنون إلى أن هذا الشعر الذى صح قد اختلط بما حمل على المضريين بعد الإسلام . فكيف السبيل إلى تمييز الصحيح من غيره ؟

(ب) غرابة اللفظ

هنالك مذهب خداع يذهبه القدماء والمحدثون فى تحقيق الشعر الجاهلى . وخلاصته النظر إلى الألفاظ التى يأتلف منها الشعر ؛ فإن كانت متينة رصينة كثيرة الغريب قيل إن الشعر جاهلى ، وإن كانت سهلة لينة مألوفة قيل إن الشعر مصنوع . وهذا المذهب يقوم بالطبع على أن الشعراء الجاهليين كانوا أهل بادية يعيشون فى صحراء ليس بينها وبين الحضارة اتصال ، فظلت لغتهم بدوية متأثرة بإقليم الصحراء محتفظة بشىء من الغرابة والحوشية يميزها من لغة الحضر التى تأثرت بالترف ولين العيش وقبلت تأثير اللغات الأجنبية والأجناس الأجنبية أيضاً . فإذا عرض لأصحاب هذا المذهب شعر يضاف إلى الجاهليين وفيه سهولة وإسفاف ولين التمسوا لذلك العلل ، كما يصنعون فى شعر عدى بن زيد ؛ فكثير من هذا الشعر سهل لين مسف ، وهو مع ذلك يضاف إلى هذا الشاعر الجاهلى المضرى ، يضيفه إليه علماء رواة ثقات معروفون بالصدق والأمانة .

وإذن فلا بد من تعليل هذا اللين والإسفاف ، وليس فى هذا التعليل شىء من المشقة ولا العسر ، فقد كان عدى من أهل الحيرة أى كان متصلا بحضارة الفرس ، وكان ينفق فى هذه البلاد الخصبة حياة راضية ، لا تخلو من نعومة ولين ، فلا جرم رق شعره ولان ، وخالف فى هذه الرقة واللين ما هو مألوف فى شعر الجاهليين عامة والمضريين خاصة .

ولكن هنالك شعراء آخرين عاشوا فى الحيرة ، وعاشوا عند الغسانيين فى أطراف الشام ، وقضوا فى هذين الإقليمين حياة ناعمة هنية ، وظل شعرهم فى ذلك شديد الأسر قوى المتن رصيناً متيناً ، حظ الشدة فيه أكثر من حظ اللين . ولنضرب لذلك مثلا النابغة الذبيانى : فقد اتصل بالنعمان — فيما يقول الرواة — اتصالا شديداً ، وتحضر واتخذ آنية الذهب والفضة ، وظفر من عطاء الغسانيين بشىء كثير ، وهو مع ذلك قوى الشعر عظيم الحظ من الشدة والصلابة . فإن قلت فقد نبغ النابغة بعد أن تقدمت به السن ، ولم يتصل بملوك الحيرة والشام إلا بعد أن تم تكوينه ، فلم يكن اليسير أن تتغير لغته أو لهجته على حين نشأ عَدِىٌّ بن زيد نشأة حضرية ، فقد ولد فى الحيرة ، وتأثر فى تربيته ونشأته كلها بحياة الفرس ، قلت هناك شاعر آخر يذكر اسمه مع النابغة لأنه نادم النعمان ويقال إنه وشى بالنابغة إلى النعمان ، ويقال أيضاً إنه هوى المتجردة امرأة النعمان وشبب بها ، وهذا الشاعر هو المنخَّل اليشكرى ، وهو بدوى النشأة لم يتصل بالنعمان إلا بعد أن تقدمت به السن ، والرواة يروون له قصيدة ما نظن أن شعراء بغداد فى العصر العباسى قد استطاعوا أن يقولوا شعراً أقرب منها إلى السهولة واللين ، وهى القصيدة التى مطلعها :

إن كنت عاذلتى فسيرى نحو العراق ولا تحورى

والتى يقول فيها :

ولقد دخلت على الفتا ة الخدر فى اليوم المطير
الكاعب الحسناء تر فل فى الدمقس وفى الحرير

فدفعتها فتدافعت مشى القطاة إلى الغدير
ولثمتها فتنفست كتنفس الظبي الغرير
ودنت وقالت يا منخل ما بجسمك من حرور
ما شف جسمى غير حبك فاهدئى عنى وسيرى
وإذا شربت فإننى رب الخورنق والسدير
وإذا صحوت فإننى رب الشويهة والبعير
يا هند من لمتيم يا هند للعانى الأسير

فكيف رق شعر المنخل ولان إلى هذا الحد وهو كالنابغة بدوى النشأة حديث عهد بالحضارة ؟

وهناك شاعر آخر لم يعرف الحضارة إلا لماماً ، وهو الأعشى الذى كان يعيش داخل البلاد العربية ، ويختلف — فيما يقول الرواة — إلى أصحاب الحيرة والشام وأقيال اليمن . وأنت تجد فى شعر الأعشى من السهولة واللين ما تنكر . وقد قدمنا لك أن شعر ربيعة كله سهل لين مسف إلا النزر اليسير . وأكثر الشعراء الربعيين كانوا يعيشون فى البادية بادية العراق ، فما بال شعرهم قد رق ولان دون شعر مضر ؟ وما بال شعر فريق من المضريين لم يخل من رقة ولين ؟ بل ما بال شعر الشاعر المضرى الواحد يصلب ويلين فى القصيدة الواحدة ؟ وانظر إلى هذه القصيدة التى تضاف إلى علقمة بن عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذى يرق حتى لكأنه بغدادى :

ذهبت من الهجران فى كل مذهب ولم يك حقاً كل هذا التجنب

ثم يشتد الشاعر حتى يصل إلى الإلغاز فى وصف الفرس .

والرواة مع ذلك يصححون هذا الشعر لعلقمة كما يصححون للنابغة شعراً كثيراً فى صدره صلابة وشدة ، وفى آخره سهولة ولين .

أفترى أننا نقبل من هذا الشعر ما صلب واشتد فنصححه ، ونرفض منه ما سهل ولان ؟

وقد يمكن أن يقبل هذا لولا أن فى الأمر نظراً يدعو إلى الوقوف والتردد والاحتياط ؛ فلا ينبغى أن يؤخذ الغريب الصعب على أنه صحيح لغرابته وصعوبته، ولا أن يؤخذ اللين السهل على أنه منحول لسهولته ولينه. ذلك لأن الغرابة قد تكون متكلفة، وقد يتكلفها الراوى أو العالم ويتخذها وسيلة إلى خداع العلماء والمتأدبين. والقدماء أنفسهم يرون أن اللامية التى تنسب إلى الشنفرى منحولة، وهم يزعمون أن خلفاً هو الذى نحلها. ومع ذلك ففيها هذا البيت :

ولى دونكم أهلون سِيدٌ عملّسٌ وأرقط زُهلول وعرفاء جيأل

فماذا ترى فى صلابة هذا البيت وشدة ألفاظه وغرابتها ؟

ولخلف قصيدة رواها صاحب الأغانى فى أخباره، تستطيع أن تقرأها دون أن تفهم منها شيئاً، فإذا استعنت بما قال حولها أبو الفرج ورجعت إلى المعاجم فى تفسيرها عرفت أنها من أفحش الشعر وأقبحه، ومع ذلك فالقصيدة لخلف، وأنت تستطيع أن تضيفها إلى أشد الأعراب حظّاً من العنجهية وإغراقاً فى الغريب. ومع ذلك فقد كان شعراء العراق فى عصر خلف وقبل عصر خلف يصطنعون أيسر اللفظ وأدناه إلى الفهم حين يريدون الهجاء والإقذاع فيه.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فأنت تستطيع أن تقرأ رجز رؤبة والعجاج وذى الرمة، وأن تقرأ الأرجوزة تأتلف من المائة وتزيد عليها دون أن تفهم منها إلا قليلا حتى تضطر إلى الاستعانة بالمعاجم، ومع ذلك فقد كان رؤبة والعجاج وذو الرمة يعيشون فى العصر الأموى، وتأخر بهم هذا العصر حتى أدرك بعضهم أيام بنى العباس، وكان يونس بن حبيب يأخذ الرجز واللغة والغريب عن رؤبة، ولن تجد فى الشعر الجاهلى قصيدة تقرب فى الشدة والصلابة من رجز هؤلاء الرجاز. وليس من شك عندى فى أن هؤلاء الرجاز كانوا يتكلفون الغريب تكلفاً، ويخترعون الألفاظ اختراعاً لأسباب كثيرة قد نعرض لها فى غير هذا الكتاب. أفترى أن رجز رؤبة وأبيه وذى الرمة يجب أن يكون جاهليّاً لا لشىء إلا أنه غريب اللفظ، مسرف فى شدة المتن وقوة الأسر ؟

وما لنا نعرض لرؤبة والعجاج وخلف والقرآن نفسه بين أيدينا نستطيع أن نقرأه وننظر فيه ؛ فسترى أنه على شدة متنه وقوة أسره يسير سهل قليل الغريب بالقياس إلى الشعر الجاهلى . ونحن نستطيع أن نقرأ السورة الطويلة من سوره فنفهمها من الوجهة اللغوية دون أن نحتاج احتياجاً شديداً إلى المعاجم . أفترى أن سهولة القرآن ويسر ألفاظه وقربه من الأفهام تترك مجالا للشك فى صحة نسبته إلى العصر الذى تلى فيه ؟

وحديث النبى الذى صح عنه ، تستطيع أن تقرأ أكثره فتفهمه من الوجهة اللغوية من غير مشقة ولا عنف .

وإذن فلا ينبغى أن تتخذ غرابة اللفظ دليلا على الصحة والقدم ، ولا ينبغى أن تتخذ سهولة اللفظ دليلا على النحل والجدة . وإذن فليس غريباً أن نقرأ الشعر يضاف إلى الجاهليين فنفهمه دون مشقة ونرجح مع ذلك صحته ، وأن نقرأ الشعر يضاف إلى الجاهليين فلا نفهم منه شيئاً ، ونرفض مع ذلك أن يكون صحيحاً .

وإذا لم يكن بد من وضع قاعدة أو شبه قاعدة فى هذا الموضوع فنحن ميالون إلى أن نقف موقف الشك من الشعر الذى يسرف صاحبه فى الغريب ، كما أننا ميالون إلى أن نقف موقف الشك أيضاً من الشعر الذى يسرف صاحبه فى السهولة واللين . وإنما الشعر الذى نستعد للنظر فى صحته هو هذا الذى يناسب لغة القرآن وما صح من الحديث متانة لفظ ورصانة أسلوب فى غير تكلف للغريب ولا إسراف فى الحوشية ، ويناسب القرآن وما صح من الحديث سهولة مأخذ وقرباً من الفهم فى غير إسفاف ولا دنو من السخف . على أننا لا نقول إننا حين نجد هذا الشعر المتين السهل نقطع بصحته ، وإنما قلنا نستعد للنظر فى صحته . فمن الذى يقطع لنا بأن هذا الشعر الذى سهل لفظه ومعناه فى رصانة ومتانة لم ينحله شاعر عربى إسلامى أو راوية ماهر فى النحل ؟

(ح) بداوة المعنى

وقد يذهب قوم إلى التماس أسباب الصحة والنحل فى المعنى دون اللفظ ، يعتمدون فى ذلك على ما يعتمد عليه أصحاب الغريب من أن الشعراء الجاهليين عامة والمضريين خاصة كانوا أهل بادية يعيشون فى الصحراء عيشة فيها شظف كثير وخشونة ظاهرة . وإذا كان الشعر فى لفظه ومعناه مرآة لحياة الشاعر خاصة ، ولحياة البيئة الاجتماعية التى يعيش فيها الشاعر بوجه عام ، فيجب أن تكون المعانى التى يقصد إليها شعراء الجاهليين ملائمة لحياة البادية فى صورها وأغراضها وموضوعاتها . فإذا وجد فى شعر بعض هؤلاء الشعراء ما يخالف هذا القانون فيجب أن نلتمس العلة لتفسيره ؛ فإن وجد فى حياته ما يفسر هذه المخالفة فذاك، وإلا فالشعر منحول . مثال ذلك : أنك قد لا تجد شيئاً من الغرابة إن رأيت فى شعر امرئ القيس ما يدل على ترف وحضارة ما ؛ فقد كان امرؤ القيس ملكاً وابن ملك ، فمن المعقول أن يكون تصوره وخياله ملائمين لحياة الملوك ، ومثال ذلك أيضاً ما قدمنا من شعر المنخل ، ومن شعر عدىّ بن زيد . فنى شعر هذين الشاعرين معان حضرية ، ولكنها تقبل لأنهما اتصلا بالحضارة فى العراق عن قريب أو بعيد .

ولكن هذا المذهب ليس أقرب إلى الحق من المذهب الذى سبقه . ذلك لأنا ننكر قبل كل شىء أن يكون العرب كلهم أهل بادية . ونحن نعلم أن أهل اليمن كانوا أصحاب حضارة ، ونحن نعلم أن كان للمضريين مدن لم تخل من حضارة ولم يخل أهلها من عيش رقيق فى مكة والمدينة والطائف . وإذن فيجب أن يكون الفرق ظاهراً بين ألفاظ الشعراء الذين نشئوا وعاشوا فى المدن ومعانيهم ، وألفاظ الشعراء الذين عاشوا فى البادية ومعانيهم . ولكنا لا نكاد نجد هذا الفرق ؛ فشعر المكيين والمدنيين موافق كل الموافقة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد فى الخيال والتصور

والأغراض والمعانى بوجه عام . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نعتمد على هذا المذهب ؛ لأن العرب لم يتحضروا كلهم بعد الإسلام ، وإنما ظلت كثرتهم بادية فى الحجاز ونجد وغير الحجاز ونجد ، وظلت تقول الشعر كما كانت تقوله فى الجاهلية ، ونحلت الشعر . فكيف تستطيع أن تقطع بأن التصور البدوى والخيال البدوى والمعنى البدوى تكفى ليكون الشعر جاهليا ؟ ولم لا يكون هذا الشعر إسلامياً بدوياً إذا لم تعتمد فى تحقيق ذلك إلا على ملاءمة معانيه وصوره لحياة البادية ؟

ونحن نستطيع أن نقول فى هذا أيضاً مثل ما قلنا فى اللفظ . فما الذى يمنع مهرة الرواة والشعراء المتحضرين أن يتقنوا الحياة البدوية إتقاناً تامًّا ، ويحسنوا تقليد شعراء البادية فى ألفاظهم ومعانيهم وما يقصدون إليه من الأغراض ؟ وهذا هو الذى كان بالفعل أيام بنى العباس ؛ فقد كان خلف وحماد أعلم بلغة البادية وأغراضها ومعانيها وخيالاتها من أهل البادية أنفسهم . وكان الرواة من أمثالهما لا يترددون فى تخطئة الأعراب كما كانوا يقلدونهم فيخدعونهم عن أنفسهم .

وليس عندنا من شك فى أن هذا الغزل العذب الذى يضاف إلى الأعراب قد نحل أكثره فى الكوفة والبصرة وبغداد .

وإذن فتزييف المعنى ليس أشد عسراً من تزييف اللفظ . وليس من الفطنة أن نتخذ بدوية المعنى مقياساً لصحة الشعر الجاهلى ، كما أنه ليس من الفطنة أن نتخذ غرابة اللفظ مقياساً لصحة هذا الشعر أيضاً .

ومع ذلك فلا بد لنا من مقياس ، وليكن هذا المقياس صحيحاً من كل وجه ، أو صحيحاً من بعض الوجوه دون بعضها الآخر . فنحن محتاجون إليه على كل حال ؛ لأننا لا نستطيع أن نرفض كل ما يضاف إلى المضريين فى الجاهلية بحجة أننا لا نستطيع أن نعتمد على اللفظ لإمكان تقليده ، ولا على المعنى لإمكان تقليده أيضاً . فما عسى أن يكون هذا المقياس ؟

(د) مقياس مركب

يجب أن ننبه من الآن إلى أننا لم نوفق بعد لمقياس علمى نستطيع أن نطمئن إليه حقًّا ، ولكننا مع ذلك لم نيأس من الوصول إلى مقياس أو مقاييس إلا تفد اليقين فقد تفيد الظن ، وقد تنتهى أحياناً إلى الترجيح الذى يقرّب إلى اليقين .

نحن لا نعتمد على اللفظ وحده ، ولا نعتمد على المعنى وحده ، ولا نعتمد على اللفظ والمعنى ليس غير ، وإنما نعتمد على اللفظ والمعنى وعلى أشياء أخرى فنية وتاريخية ، ومن مجموع هذه الأشياء كلها نستخلص لأنفسنا مقياساً يقرّب إلينا صواب الرأى فى هذا الشعر الجاهلى المضرى ، أو بعبارة أصح فى طائفة من هذا الشعر المضرى الجاهلى . وقد يكون من العسير أن يفهم هذا دون شيء من التفصيل وضرب المثل .

فلنتخذ شعر زهير موضوعاً للبحث ، ولنلتمس طريقاً إلى تحقيق هذا الشعر الحديث أصحيح هو أم غير صحيح .

فنحن نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين ملاءمة ظاهرة للحياة البدوية آخر العصر الجاهلى . ولا ينبغى أن يعترض بما قدمنا من أنا ننكر أن تكون اللغة الجاهلية المضرية قد دونت تدويناً علميًّا صحيحاً ؛ فنحن لا نغير رأينا فى هذا ، ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما ، بفضل القرآن والحديث ؛ فنستطيع إذن أن نتصورها تصوراً ما . ونستطيع إذن أن نقول إن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبى . وكذلك الأمر فى المعنى وما يتألف منه من الصور والخيالات وما يرمى إليه من الأغراض .

فإذا تحققنا ملاءمة اللفظ والمعنى للعصر الذى قيل الشعر فيه بقيت أمامنا مشكلة عسيرة جدًّا ، وهى مشكلة إمكان التقليد والتزييف . وهنا نلجأ إلى شيء آخر غير اللفظ والمعنى وملاءمتهما للعصر الذى قيل فيه

الشعر ، وهو الخصائص الفنية . وهذه الخصائص الفنية يمكن أن تلتمس عند شاعر واحد ، عند زهير مثلا ، ويمكن أن تلتمس عند طائفة من الشعراء . ولكننا نريد أن نبالغ فى الاحتياط فلا نكتفى بالخصائص الفنية التى نظفر بها عند شاعر واحد ؛ لأننا لا نأمن أن تكون هذه الخصائص ليست حظ الشاعر نفسه ، وإنما هى حظ الراوية الذى نحل الشعر وأضافه إلى الشاعر . ولنضرب لذلك مثلا يوضحه : فالرواة يقولون إن امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان . فمن ذا الذى يضمن لى أن امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان ؟ ولم لايكون الراوية الذى تكلف شعر امرئ القيس هو الذى قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والعقبان ، وأضاف ذلك إلى امرئ القيس فيما أضاف ؟

أنا إذن لا أكتفى بهذه الخصائص الفنية التى توجد عند الشاعر وحده دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها ، وإنما ألتمس خصائص أخرى يشترك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما .

فإذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتها مشتركة بين طائفة ما من الشعراء رجحت أن لشعر هذه الطائفة نصيباً من الصحة ، إلا أن يقوم الدليل على أن شعر هذه الطائفة كله قد نحله راو بعينه أو رواه راو بعينه . وفى هذه الحال أعود إلى الشك ؛ لأنى لاآمن أن تكون هذه الخصائص المشتركة خصائص الرلوى الذى تكلف ونحل .

فإذا صح لى أن هذه الخصائص إنما هى خصائص شعراء لا خصائص الراوى ، ورجحت على ذلك صحة ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء من البيت ، التمست خصائصهم الفنية التى انفرد بها كل واحد منهم والتى أبيت منذ حين أن أعتمد عليها فى تصحيح الشعر أو رفضه . ولأوضح هذا كله بمثل يزيل كل لبس أو غموض . أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير ، فأرى أن الرواة يحدثوننا بأن زهيراً كان راوية أوس بن حجر ، وأن الحطيئة كان راوية زهير ، وأن كعب بن زهير كان شاعراً تعلم الشعر من أبيه . وإذن

فبين يدىّ شعراء أربعة : أوس وزهير وكعب والحطيئة . وقد رأيت الرواة يحدثوننا بأن زهيراً كان يصنع شعره ويتكلفه وينفق الحول أحياناً قبل أن يظهر القصيدة من شعره ، وأن الحطيئة كان عبداً من عبيد الشعر يتكلفه ويشقى فى صنعته ، وأن كعباً والحطيئة كليهما قد ذكر صناعة الشعر وتثقيفه والعناء فيه . وإذن فإذا كان هذا كله حقًّا فإنا بإزاء مدرسة شعرية معينة أستاذها الأول أوس بن حجر ، وأستاذها الثانى زهير ، وأستاذها الثالث الحطيئة الذى أخذ عنه فى الإسلام جميل ، وعن جميل أخذ كثير . فلأعرض قبل كل شىء عن الخصائص التى تكون شخصية هؤلاء الشعراء ولألتمس ما يمكن أن يكون بينهم جميعاً من التشابه . فإذا ظفرت بطائفة من الوجوه الفنية يشتركون فيها جميعاً على اختلاف شخصياتهم كان من المرجّح أنى قد ظفرت بمدرسة من مدارس الشعر الجاهلى ، وبالقواعد الفنية التى كانت تقوم عليها هذه المدرسة . وإذا لم يثبت لى أن راوية واحداً قد نحل أو روى شعر هؤلاء الأربعة كان المرجح أن شعرهم صحيح . وليس معنى هذا أنى بعد هذا التحقيق والتدقيق أستريح إلى صحة هذا الشعر فى غير بحث ولا شك ، بل معناه أنى أفترض صحته وأرجحها ، ثم ألتمس بعد ذلك نحله وتحليله واستخلاص صحيحه مما أضاف إليه الرواة وغير الرواة للأسباب التى قدمتها فى الكتاب الثالث .

فأنت ترى أنى بهذا المقياس الذى أؤلفه من اللفظ والمعنى والخصائص الفنية المشتركة قد أستطيع أن أصل إلى شىء من الحق والصواب فى أمر هذا الشعر الجاهلى .

والنتيجة لهذا هى أنه لا ينبغى أن نبحث عن الشعر الجاهلى الآن من حيث شخصية الشعراء الذين يضاف إليهم ، بل من حيث المدارس التى أنشأت هؤلاء الشعراء . وستضحك من هذا اللفظ ، ولكنى أؤكد لك أنه لا يضحك ؛ فقد كانت للشعر الجاهلى فى مضر مدارس . فأما أنا فقد ظفرت بواحدة منها ، واستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية ، وهى هذه المدرسة التى ذكرتها آنفاً . وأما أنت فعليك أن تمضى فى هذا

البحث على هذا الأسلوب فتلتمس المدرسة الشعرية فى المدينة ، هذه التى كانت تتألف من قيس بن الأسلت وقيس بن الحطيم وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن عبد الرحمن بن حسان وشعراء الأنصار فى المدينة بعد الإسلام . وتلتمس المدرسة الشعرية فى مكة ، هذه المدرسة التى كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم شأن فى الجاهلية ، ولكنهم ظهروا عند ما اشتد جهاد قريش للنبى ، وقويت شخصيتهم حتى كونوا فى مكة سنة شعرية قرشية خاصة مثلها بعد الإسلام شعراء كعمر بن أبى ربيعة والعرجى . وتستطيع أن تلتمس مدارس أخرى فى البادية ، كمدارس الشماخ بن ضرار التى كانت — فيما يظهر — تنافس مدرسة زهير . وامض على هذا النحو ، خذ الشعراء الجاهليين المضريين جماعات ولا تأخذهم أفراداً . حتى إذا استطعت أن تحقق لكل جماعة خصائصها فالتمس خصائص الأفراد ومميزاتهم .

ومهما يكن من شىء فأنا مطمئن إلى أن هذا المقياس الذى ألفته تأليفاً من أشياء بعيدة الاتصال فيما بينها قد يؤدى إلى نتائج لا بأس بها ولأبدأ فأعرض عليك هذه المدرسة التى ظفرت بخصائصها تاركاً لك ولغيرك من الباحثين إتمام هذا النحو من الاستقصاء .

٤ — أوس بن حجر . زهير . الحطيئة . كعب بن زهير . النابغة

(ا) أوس بن حجر

وقد يكون من الغريب أن نجمع هؤلاء الشعراء فى فصل واحد ، وأن نبتدئهم بأوس . ولكنك قد عرفت آنفاً أنا نرى أنهم ينتهون جميعاً إلى أصل واحد ، وأن أوس هو أستاذهم . ونحن لم نستنبط هذا من عند أنفسنا ، وإنما يحدثنا ببعضه القدماء نصاً ويلمحون إلى بعضه الآخر تلميحاً . فهم متفقون

على أن أوساً قد كان أستاذ زهير ، أو بعبارة أدق على أن زهيراً كان راوية أوس . وهم قد لا يكتفون بهذه الصلة الفنية بين الشاعرين فيزعمون أن زهيراً كان ربيباً لأوس . وعلماء البصرة والكوفة وبغداد يروون عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول إن أوساً كان شاعر مضر ، حتى ظهر النابغة وزهير فأخملاه ، وظل بعد ذلك شاعر تميم فى الجاهلية غير مدافع . وكأن هذه السنة قد ظلت فى بنى تميم ؛ فقد روى بعض علماء البصرة أنه شهد أشياخاً من تميم لا يعدلون بأوس أحداً . وتحدث الأصمعى بأن أوساً كان شاعر مضر ولكن النابغة طأطأ منه فظل شاعر تميم . وكان أبو عبيدة يعد أوساً فى الطبقة الثالثة . والظاهر أن ابن سلام يعده فى الطبقة الثانية مع كعب والحطيئة ، ولكنه سقط مما فى أيدينا من كتاب ابن سلام وسقط معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة الثانية .

وكل هذه الأحاديث والأخبار تدل على أن القدماء من علماء البصرة والكوفة وبغداد كانوا يعرفون لأوس قدره وتفوقه ، ولا يقدمون عليه من مضر إلا تلميذيه النابغة وزهير ؛ لأن أمر هذين التلميذين قد عظم واشتهر حتى عرفا أكثر من أستاذهما . ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر أوس شيئاً : فهم يختلفون فى نسبه ، لا يتفقون إلا على أنه مضرى تميمى . وهم متفقون على أنه مدح رجلا من بنى أسد يقال له فضالة واتصل به ورثاه بعد موته بغير قصيدة . وهم يزعمون أن أصل اتصاله بفضالة هذا أنه سقط عن ناقته فى بعض أسفاره وكان فى بلاد بنى أسد فانكسرت ساقه فبات مكانه . فلما كان الصبح أقبل بنات الحى يجنين الكمأة ، فلما رأينه فزعن ، فدعا صغراهن وسألها عن اسمها قالت : حليمة بنت فضالة ، فأعطاها حجراً وقال اذهبى إلى أبيك فقولى له : ابن هذا يقرأ عليك السلام . فلما أدت الفتاة رسالتها قال أبوها : يا بنية ، لقد جئتنى بمدح الدهر أو ذم الدهر . ثم انتقل بأهله حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل . وظاهر ما فى هذه القصة من التكلف ومحاولة الإغراب ، ولكنها مع هذا كل ما يروى أبو الفرج من أخبار أوس .

فلنطمئن إذن إلى أن حياة أوس مجهولة ، ولنطمئن إلى اليأس من أن نعرف

من أمره شيئاً غير هذا . على أن قراءة ديوانه القصير قد لا تخلو من بعض الفائدة من هذه الناحية ؛ فقد نجد فى شعره أسماء قوم مدحهم وآخرين هجاهم ؛ وقد نستطيع أن نتبين بعض حياته من هذا المدح والهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه ، ولكننا أحوج إلى السرعة من أن نقف عند هذا التفصيل .

فلندع حياة أوس الآن ولنعرض شعره . ونحن مضطرون إلى أن نعرض لهذا الشعر فى إيجاز شديد ؛ فمثل هذا الكتاب لا يتسع لدرس ديوان أوس درساً مفصلا ، ونخشى إن عرضنا لهذا الدرس أن نثقل ونمل . ذلك لأن شعر أوس من الوجهة اللفظية والمعنوية يمثل حياة البادية تمثيلا قوياً صادقاً ، فعانيه كلها بدوية وألفاظه متينة رصينة ، وربما كثر فيها الغريب أحياناً ، وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدة من قصائده فلا تحس معانيها إلا من وراء ستار ، إما لغرابة اللفظ وصعوبته ، وإما لبعد هذه المعانى عما ألفت من ألوان الخيال وضروب التصور . وليس من شك فى أن ما يضاف إلى النابغة وزهير من الشعر فى جملته أيسر لفظاً وأدنى مأخذاً وأقرب إلى الفهم مما بقى من شعر أوس فى جملته أيضاً ، وسنعرض عليك نماذج تثبت هذا . وأكبر الظن أن مصدر هذا الفرق بين الأستاذ وتلميذيه إنما هو تأخر النابغة وزهير عن أوس بعض الشىء . فالظاهر أن لغة الشعر المضرى كانت فى النصف الثانى من القرن السادس للمسيح تتطور تطوراً سريعاً وتتحضر بعض التحضر ، وتتحلل من الغريب والقيود البدوية إلى حد ما . والظاهر أيضاً أن النابغة وزهيراً كانا من الذين أعانوا هذا التطور وأسرعوا به إلى غايته حتى جاء القرآن فطبع هذه اللغة الأدبية بطابعه الخالد . ثم إن هناك مصدراً آخر لهذا الفرق بين شعر التلميذين وشعر أستاذهما ، وهو أن النحل كثر فى شعر النابغة وزهير كثرة لا تشبه النحل فى شعر أوس نفسه الذى لم يخل من النحل والتكلف ، كما سترى . والذى يعنينا أن نقف عنده من شعر أوس ، لأنه الخاصة المشتركة بينه وبين تلاميذه ، إنما هو قبل كل شىء مذهبه الشعرى فى الوصف . فإن تشخيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من ناحية ، وعلى أن نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه ورقيه فى عصر قصير

من ناحية أخرى ، وعلى أن نغير رأينا فى بعض المذاهب الشعرية أيام بنى العباس من ناحية ثالثة ، ذلك أن أوساً شاعر حسى مادى . إن صح هذا التعبير ، كأنه يشعر بحسه ، كأنه يشعر بعينيه وأذنيه ويديه . أو قل كأن ملكة الخيال لم تودع منه حيث أودعت من الآخرين من وراء الحواس ، وإنما أودعت الحواس نفسها . أو قل — إن لم يكن بد من التدقيق العلمى — إن ملكة الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسه المادى قليلة الاستقلال عن هذا الحس ، حتى كأنها لم تكن تعمل شيئاً وحدها : لم تكن تخضع الصور التى ينقلها الحس إليها إلى شىء من التجويد والتصفية والتنقيح ثم التأليف ، إنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة إلى هذا التأليف . ومن هذا كان الوصف فى شعر أوس كما قدمنا حسياً مادياً ، وكان أشبه بالتصوير منه بأى شىء آخر ، كان حكاية صادقة أو كالصادقة لمظاهر الطبيعة .

ولا ينبغى أن يخدعك هذا كله ، فتظن أن حواس صاحبنا كانت أدوات حاكية تحس الطبيعة فتنقلها وتصورها كما هو شأن أداة التصوير الشمسى أو شأن « الفنوغراف » ، وإنما كان أوس قوى الحس شديد اتصال الخيال بالحواس ، شديد الاعتماد على حواسه فيما يؤلف من الصور الشعرية ، ولكنه — وهنا ميزة أخرى له ولتلاميذه — كان يؤلف هذه الصورة تأليفاً ، ويعمل فى هذا التأليف ويجد مشقة وعناء . فهو إذن يمتاز بميزتين : إحداهما أن خياله كان مادياً شديد التأثر بالحس . والثانية أنه كان فناناً يتخذ الشعر حرفة وصناعة وفناً يدرس ويتعلم ، وينشئه صاحبه إنشاء ويفكر فيه تفكيراً ، ويقضى فى إنشائه والتفكير فيه الوقت غير القصير .

لم يكن الشعر إذن يفيض من أوس كما يفيض الماء من الينبوع الغزير ، وكما تعودنا أن نقدر صدور الشعر من أهل البادية ، وإنما كان أوس يعمل شعره عملا وينشئه إنشاء .

فأنت ترى أن هاتين الميزتين اللتين يمتاز بهما شاعرنا مختلفتان فيما بينهما اختلافاً ظاهراً : إحداهما فطرية يردها الشاعر ولم يتكلفها أول الأمر ، وإنما

جبل عليها ونشأت معه ، وهى هذا الاتصال الشديد بين خياله وحسه ، هذا الاتصال الذى حمله على أن يستوحى الجمال الفنى من المظاهر الطبيعية المحسوسة دون أن يرجع فى ذلك إلى أعماق نفسه ودخيلته الخاصة . هذه الميزة فطرية لم ينشئها أوس ، ولكنه نماها وتعهدها وأكثر الاعتماد عليها . وسترى نتيجة ذلك عند ما تلاحظ الفرق بينه وبين تلميذه زهير .

وأما الميزة الأخرى فإرادية تعمدها الشاعر وقصد إليها واتخذها قاعدة أساسية لفنه الشعرى ، وهى مقاومة الطبع وعدم الاندفاع فى قوله الشعر مع السجية التى ترسل إرسالا فتفيض بالشعر كما يفيض الينبوع بالماء . هذه المقاومة التى حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هى التى ستجدها ظاهرة عند زهير وكعب والحطيئة ، وهى التى سترى أن الرواة أحسوها عند هؤلاء الشعراء فوصفوهم بما وصفوهم به من الأناة والروية فى قول الشعر .

ومن هاتين الخصلتين اللتين رأيناهما عند أوس استفاد الفن البيانى الخالص عند هؤلاء الشعراء جميعاً ؛ فكثر عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة والافتنان فيها . وإذا صح لنا هذا كله وعرفنا حقاً أن الذين بدءوا فاعتمدوا على التشبيه والاستعارة والمجاز فى شعرهم وأكثروا منها وافتنوا فى التصرف فيها ، إنما هم هؤلاء الشعراء الجاهليون ، وبخاصة أوس وزهير ، عرفنا أن صناعة الفن البيانى الخالص وتعمده والإلحاح فيه ليست كما كنا نظن مظهراً من مظاهر الحياة الأدبية الجديدة أيام بنى العباس ، وليس مسلم بن الوليد هو مبتكرها أو منميها ، كما كنا نظن ، وليست هذه المدرسة البيانية فى الشعر ، هذه المدرسة التى تعنى بالفن للفن ، عباسية النشأة أو عباسية النمو والنهضة ، وإنما هى أقدم من ذلك وأبعد فى تاريخ الشعر العربى أثراً ، نشأت فى العصر الجاهلى ، وأنشأها أوس ونماها زهير والحطيئة ، وكان لهم ممثلون فى العصر الأموى منهم جميل وكثير ، واتصلت سنتها إلى أيام بنى العباس ، فتناولها مسلم ثم أبو تمام وابن المعتز ثم المتنبى .

من هنا ترى مقدار ما سيكون لدرس هذه المدرسة الشعرية الجاهلية من تأثير ، لا فى إثبات أن شعر هؤلاء صحيح كله أو بعضه فحسب ،

بل فى إثبات شىء آخر أبعد منه أثراً فى تاريخ الآداب ، وهو نشأة هذه المدرسة البيانية التى اتخذت الشعر فنًّا ، وعنيت فيه بجمال الصورة والشكل عناية لا تقل عن عنايتها بجمال الموضوع والمعنى .

ولكنا إلى الآن لم نزد على أن بسطنا دعوى لم نقم عليها دليلا . ونحسب أن قد آن الوقت لنثبت هذه الدعوى بالمثل الواضحة من شعر أوس ، حتى إذا فرغنا من ذلك التمسنا هاتين الميزتين عند تلاميذه .

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لإثبات هاتين الميزتين هى هذه القصيدة الحائية التى كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً ، ويرون أنها أجود ما قيل فى وصف المطر أثناء العصر الجاهلى .

وقد كان القدماء يختلفون فى قائل هذه القصيدة : فأما أهل الكوفة فكانوا يروونها لعبيد بن الأبرص ، وأنت تراها فى مختارات ابن الشجرى مضافة إلى عبيد . وكان البصريون والبغداديون يضيفونها إلى أوس ، تعرف ذلك فى كتاب الكامل للمبرد ، وفى كتاب الأغانى ، وفى كتاب طبقات الشعراء لابن قتيبة . والظاهر أن هذه القصيدة تأتلف من قصيدتين إحداهما لأوس — من غير شك — لأن التشابه شديد جداًّ بينها وبين قصائد أخرى يتفق الكوفيون والبصريون على أنها من شعر أوس ، والأخرى لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبيد ، فاختلط الأمر عليهم وجمعوا قصيدة أوس وشيئاً من هذه القصيده الثانية.

والواقع أنا نرى القصيدة فى ديوان أوس قد صرّع الشاعر فيها ثلاث مرات : صرّع فى المطلع فقال :

ودع لميس وداع الصارم اللاحى   إذ فَنَكت فى فساد بعد إصلاح

وصرّع بعد ذلك بقليل فقال :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى   هل انتظرت بهذا اليوم إصباحى

ثم صرّع بعد هذا بقليل فقال :

إنى أرقتُ ولم تأرق معى صاحى   لمستكفَّ بُعَيْدَ النوم لوّاح

والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة لأوس ، ويضيفونه إلى القسم الثالث ، وآية ذلك استشهاد المبرد بقوله :

وقد لهوت بمثل الرئم آنسة تصبي الحليم عروب غير مكلاح

على تفسير « العروب » ، وأضاف البيت لأوس .

فأما الكوفيون فكأنهم كانوا يجهلون هذا القسم الأول من القصيدة ، ويبدءونها بالقسم الثانى ، وهو :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى هلا انتظرت بهذا اللوم إصباحى

وكذلك ترى القصيدة مبدوءة فى مختارات ابن الشجرى ، وأكبر ظننا أن هذا القسم الثانى نفسه ليس من شعر أوس ؛ ففيه شىء من التفكير والحزن لا نعرفه عند أوس ، وانظر إلى هذه الأبيات :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحى هلاّ انتظرت بهذا اللوم إصباحى
قاتلها الله تلحانى وقد علمت أنّ لنفسى إفسادى وإصلاحى
كان الشباب يلهّينا ويعجبنا فما وهبنا ولا بِعْنا بأرباح
إن أشرب الخمر أو أرزأ لها ثمناً فلا محالة يوماً أننى صاحى
ولا محالة من قــبر بمحنية أو فى مليع كظهر الترس وضاح

ومهما يكن من شىء فالقسم الثالث من القصيدة هو الذى يعنينا ، وهو الذى نعرضه عليك وندعوك إلى أن تقرأه فى تأمل وإنعام نظر . فسترى — قبل كل شىء — فى هذا القسم هذه المادية التى ذكرناها لك ، وسترى كثرة التشبيه ، وكثرة التشبيه بأشياء مادية كلها تحس بالسمع أو بالبصر ، وكلها بدوية . قال أوس :

إنى أرقت ولم تأرق معى صاحى لمستكف بعيد النوم لوّاح
يا من لبرق أبيت الليل أرقبه فى عارض كضىء الصبح لماح

فانظر إلى هذا التشبيه الأول ، تشبيه البرق بالصبح المضىء ، وإلى استعمال لفظ لماح الذى يمثل خطف البرق تمثيلا حسناً ، كأنه استعمل هذا اللفظ ليصلح من هذا التشبيه ، وليحتاط فيه بعض الاحتياط . فليس

ضوء الصبح لمحاً ، وليس ضوء البرق مستمراً ؛ إنما يريد أوس أن يصور لك قوة ضوء البرق حين يومض حتى لكأنه الصبح ، ولكنه يريد فى الوقت نفسه أن يقول إن هذا الضوء لماح لا يقيم . ثم يقول أوس :

دانٍ مسفٌ فويق الأرض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح

فانظر إلى هذا الهيدب الذى أضافه إلى السحاب ، وقارب بينه وبين الأرض ، ثم انظر إلى قوله : « يكاد يدفعه من قام بالراح » ، فسترى قوة حظ الشاعر من المادية التى تمثل السحاب قريباً من الأرض ، حتى لتستطيع أن تمسه بيديك وتدفعه إذا قمت ، ثم يقول أوس :

كأنما بين أعــلاه وأسفله ريط منشرة أو ضوء مصباح

وهما تشبيهان ماديان محسوسان بالبصر أيضاً . ثم يقول :

ينفى الحصى عن جديد الأرض مبتركا كأنه فاحص أو لاعب داحى

وفى الشطر الأول مادية ملموسة ، وفى الشطر الثانى تشبيهان ماديان مبصران أيضاً . ثم يقول :

كأن ريقّه لما علا شطبــاً أقراب أبلق ينفى الخيل رماح
كأن فيه عشاراً جِلّةً شُرُفاً شُعْثاً لهاميم قد همت بأرشاح
بُحّاً حناجرها هُدْلاً مشافرها تُسيم أولادها فى قرقر ضاحى
هبت جنوبٌ بأولاه ومال به أعجاز مزن يسح الماء دلاح
فأصبح الروض والقيعان ممرعة من بين مرتفق منها ومنطاح

فانظر إلى هذه الأبيات كلها ، وما فيها من تشبيه بالخيل مرة وبالإبل مرة أخرى ، وإلى هذه الصور الشعرية التى تحس حيناً بالبصر وحيناً بالسمع ، والتى قد أتقنها الشاعر وحققها تحقيقاً ؛ يظهر أنه فنّ أهل

البادية فكانوا يتمثلون به فى تصوير السحاب ووصف العارض على ما تجده فى الأغانى وغيره من كتب الأدب .

وانظر بعد هذا إلى شاعرين آخرين من غير هذه المدرسة ، يضاف إليهما وصف للمطر والسحاب : أحدهما امرؤ القيس فى معلقته المشهورة ، والثانى الأعشى فى لاميته التى مطلعها :

ودع هريرة إن الركب مرتحل   وهل تطيق وداعاً أيها الرجل

فأما امرؤ القيس فقال :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه   كلمع اليدين فى حبىٍّ مكلَّل
يضىء سناه أو مصابيح راهب   أمال السليط بالذبال المفتل
قعدت له وصحبتى بين ضارج   وبين العذيب بُعْدَ ما متأملى
على قطنٍ بالشَّيم أيمنُ صَوْبِه   وأيسرُه على الستار فيذْبُل
فأضحى يسحّ الماء حول كنيفةٍ   يكُبُّ على الأذقان دَوْحَ الكنهبل

وأظنك لا تتردد فى أن ترى معى أن الفرق عظيم بين هذا الشعر الذى يخلو من التشبيه الرائع أو الصورة الدقيقة وشعر أوس الذى قدمناه لك .

وأما الأعشى فيقول :

بل هل ترى عارضاً قد بتّ أرمقه   كأنما البرق فى حافاته شُعَلُ
له رادفٌ وجوز مفأم عَمِلٌ   منطَّق بسجال الماء متصل
لم يلهنى اللهو عنه حين أرقبه   ولا اللذاذة فى كأس ولا شغل
فقلت للشرب فى دُرْنا وقد ثملوا   شيموا ، وكيف يشيم الشارب الثمل
قالوا نمار فبطن الخال جادهما   فالعسجدية فالأبلاء فالرِّجَلُ
فالسفح يجرى فخنزير فبرقته   حتّى تدافع منه الربو فالجبل
حتّى تحمل عنه الماء تكفلةً   روض القطا فكثيب الغينة السَّهلُ
يسقى دياراً لها قد أصبحت غرضاً   وزراً تجانف عنها القود والرَّسَل

وهذا الشعر دون ما روينا من شعر امرئ القيس جودة وروعة ، وأقل منه حظّاً من التشبيه ، بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلوّاً تامّاً لولا هذا البيت .

له رادف وجوز مفأم عمل منطق بسجال الماء متصل

ومهما يكن من شيء فنحن بعيدون كل البعد عن هذا المذهب الشعرى ، الذى يعتمد على الحس المادى والتصوير الدقيق الذى رأيناه فى حائية أوس :

ونحن نستطيع أن ندع هذه القصيدة من شعر أوس ، وننتقل إلى قصيدة أخرى لامية مشهورة ، وصف فيها أوس سلاحه فأجاد ، وسلك فى وصف السلاح الطريق نفسها التى سلكها فى وصف السحاب والمطر والسيل ، وهى طريق التشبيه والتصوير المادى الدقيق :

وإنى امرؤ أعددت للحرب بعدما رأيت لها ناباً من الشر أعصلا
أصمّ ردينيّاً كأن كعوبه نوى القَسْبِ عرّاصاً مُزَجّاً مُنصلا
عليه كمصباح العزيز يشبّه لفصح ويحشوه الذُّبال المفتّلا
وأملس صوليّاً كنهى قرارة أحسّ بقاع نفحَ ريح فأجفلا
كأن قرون الشمس عند ارتفاعها وقد صادفت طلعاً من النجم أعزلا
تردد فيـه ضوءها وشعاعها فأحصِن وأزيِنْ لامرئ إن تسربلا
وأبيض هنديّاً كأن غراره تلألؤ برق فى حبىٍّ تهللا
إذا سُلّ من غمد تأكل أثره على مثل مصحاة اللجين تأكلا
كأن مدَبّ النمل يتّبع الربا ومدرج ذرٍّ خاف برداً فأسهلا
على صفحتيه من متون جلائه كفى بالذى أبلى وأنعت منصلا
ومبضوعة من رأس فرع شظية بطود تراه بالسحاب مجللا
على ظهر صفوان كأن متونه عُللن بدهن يزلق المتنزلا
يطيف بها راع يجشّم نفسه ليكلأ فيها طرفه متأملا
فلاقى امرأ من مَيْدَعانَ وأسمحتْ قرونته باليأس منها معجلا

فقال له هل تذكرن مخبراً ... يدل على غنم ويقصر معملا
على خير ما أبصرتها من بضاعة ... لملتمس بيعاً بها أو تبكلا
فويقَ جبيل شامخ لن تناله ... بقنّته حتّى تكلّ وتعملا
فأبصر ألهاباً من الطود دونه ... يرى بين رأسى كل نيقين مهبلا
فأشرط فيها نفسه وهو معصم ... وألقى بأسباب له وتوكلا
وقد أكلت أظفاره الصخر كلما ... تعيّا عليه طول مرقًى توصلا
فما زال حتّى نالها وهو مشفق ... على موطن لو زلّ عنه تفصلا
فأقبل لا يرجو الذى صعدت به ... ولا نفسَه إلا رجاء مؤملا
فلما قضى مما يريد قضاءه ... وحل بها حرصاً عليه فأطولا
أمرّ عليها ذات حدٍّ غرابها ... رقيق بأخذ بالمداوس صيقلا
على فخذيه من براية عودها ... شبيه سفى البُهْمَى إذا ما تفتلا
فلما نجا من ذلك الكرب لم يزل ... يمظّعها ماء اللحاء لتذبلا
فجردها صفراء لا الطول عابها ... ولا قصر أزرى بها فتعطلا
كتومٌ طلاع الكف لا دون ملئها ... ولا عجسها من موضع الكف أفضلا
إذا ما تعاطوها سمعت لصوتها ... إذا أنبضوا عنها نئيما وأزملا
وإن شدّ فيها النزع أدبر سهمها ... إلى منتهى من عجسها ثم أقبلا
وحشو جفير من فروع غرائب ... تنطع فيها صانع وتنبلا
تُخُيِّرن أنضاء ورُكِّبن أنصلا ... كجمر الغضا فى يوم ريح تزيلا
فلما قضى فى الصنع منهن فهمه ... فلم يبق إلا أن تُسَنَّ وتصقلا
كساهن من ريش يمان ظواهراً ... سِخاماً لُؤاماً لينَّ المس أطحلا
يَخُرْنَ إذا أنفرن فى ساقط الندى ... وإن كان يوماً ذا أهاضيب مخضلا
خوارَ المطافيل الملمّعة الشوى ... وأطلاؤها صادفن عرنان مبقلا
فذاك عتادى فى الحروب إذا التقت ... وأردف بأس من حروب وأعجلا

فانظر إليه كيف عمد إلى هذه الألوان من التشبيه المادى حين أراد أن يصف سيفه ورمحه ودرعه ، وحين أراد أن يصف القوس والعود الذى اتخذت منه

ووترها ، والصوت الذى ينبعث عن القوس حين ينزع عنها وحركة السهم ، ثم نضال هذه السهام وريشها . سلك فى هذا كله ما ترى من طرق التشبيه المادى الذى لا يخلو لفظه من صعوبة ومشقة ما ، ولكنه من الجمال الفنى بحيث يستحق أن يتكلف الإنسان هذه المشقة ليفهمه ويتذوقه .

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذى يعتمد عليه وعلى فنون البيان المختلفة فى شعر أوس كله إلا أن يكون منحولا أو مضافاً إليه ، كهذه الأبيات التى سنعرضها عليك — بعد حين — نموذجاً لما أدخل على أوس من الشعر الذى لم يقله . ولكنى لا أريد أن أدع شعر أوس دون أن أقف معك وقفة قصيرة جداً عند هذه القصيدة الأخرى ، التى حفظت لأوس ، والتى كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً ، ليس أقل من إعجابهم بالحائية التى مر ذكرها آنفاً . وهذه القصيدة هى المرثية التى رثى بها صاحبه فضالة والتى مطلعها :

أيتها النفس أجملى جزعا   إن الذى تحذرين قد وقعا

كان القدماء يعجبون بهذا المطلع . وكان ابن قتيبة يقول : إن أحداً لم يبتدئ رثاء بمثل هذا البيت . والواقع أن البيت جميل حسن الموقع من النفس شديد التأثير فيها ، ولا سيما هذا النحو من الإذعان للقضاء ، هذا الإذعان الذى يدعوك إلى أن تقبل الشىء كما هو ما دام قد وقع فلا تستطيع له مرداً . وإنما الذى يعنينا من هذه القصيدة هو الذى عنانا فيما سبق من شعر أوس ، وهو هذه الطريقة المادية فى التعبير حتى فى الموضوعات التى يعرض فيها الشاعر عادة عن الأشياء الخارجية ويرجع إلى أعماق نفسه يستثير عواطفها وما فيها من حزن كمين . وقد رجع أوس إلى نفسه فى هذا المطلع الذى رويناه ، ولكنه لم يلبث أن انصرف إلى صاحبه ، فعدد ما كان له من خلال ، ثم أخذ يرثيه بأشياء كلها خارجية ، ويتخذ هذا الرثاء وسيلة إلى طائفة من التشبيهات والتعبيرات المادية ، لا تخلو من جمال وروعة . قال :

إن الذى جمع السماحة والنجـ ـدة والحزم والقوى جمعا
الألمعى الذى يظن لك الظـ ـن كأن قد رأى وقد سمعا
المخلف المتلف المرزأ لم يمتع بضعف ولم يمت طبعا
والحافظ الناس فى تَحُوطَ إذا لم يرسلوا خلف عائذ رُبَعا
وازدحمت حلقتا البطان بأقـ ـوام وطارت نفوسهم جزعا
وهبّت الشمأل البليل وإذ بات كميع الفتاة ملتفعا
وشبه الهيدب العبام من الـ أقوام سقباً مجللا فرعا
وكانت الكاعب المنعّمة الـ حسناء فى زاد أهلها سَبُعا
أودى وهل تنفع الإشاحة من شىء لمن قد يحاول النزعا
ليبكك الشّرب والمدامة والفتـ ـيان طرّاً وطامع طمعا
وذاتُ هِدْم عار نواشرها تصمت بالماء تولباً جدعا
والحى إذ حاذروا الصباح وإذ خافوا مغيراً وسائر تَلِعا

فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية فى تمثيل الجدب والقحط والبرد وآثارها فى القبيلة . فهو يعرض علينا مرة رجلا شديد الإشفاق من البرد ، حتى إنه ليؤثر نفسه بردائه يلتفع به وحده دون امرأته . ويعرض علينا مرة أخرى فتاة ناشئة من شأنها أن تكون قليلة الميل إلى الطعام ، ولكن القحط والجدب قد أرهقاها حتى أسرفت فى زاد أهلها فكأنها السبع لا يكفيه من هذا الزاد الشىء القليل. ومرة ثالثة امرأة فقيرة معوزة قد اتخذت ثوباً بالياً لا يستطيع أن يستر جسمها كله ، فأطرافها بادية ونواشرها عارية وطفلها الصغير بين يديها يصيح ويتضوّر وهى تُصمته وتلهيه بالماء .

وعلى هذا النحو شعر أوس كله ، ولولا أنى أريد أن أجتنب الإطالة والإملال لضربت لك أمثالا أخرى ليست أقل من هذه الأمثال قوة فى إثبات ما أريد .

وسترى عند ما نعرض لزهير وتلاميذه والنابغة أيضاً أنهم جميعاً قد

ذهبوا مذهب أستاذهم فى الاعتماد على هذا النحو من التشبيه والتصوير المادى الدقيق . على أنهم لم يكتفوا بتقليده واقتفاء أثره ، بل استعاروا منه طائفة من المعانى والألفاظ استعارة ظاهرة لا تحتمل شكاً ، حتى لكأن هذه المعانى والألفاظ كانت قد أصبحت حظاً شائعا للمدرسة كلها .

ولست أريد أن أطيل فى ضرب الأمثال لهذا ، ولكنى أحيلك على القصيدة الميمية التى قالها أوس والتى مطلعها :

تنكرت منا بعد معرفة لمى وبه التصابى والشباب المكرم

فسترى زهيراً قد استغلها فى ميميته المعروفة بالمعلقة .

وكل ما فى زهير والنابغة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس فى وصف الصيد أيضاً . وهذا التشبيه الذى قصد إليه النابغة فى داليته حين ذكر ناقته فزعم أنها كالثور الوحشى ، ثم أخذ يقص علينا قصص هذا الثور حين أحس الصائد وكلابه ففر ، ثم عطف فصارع الكلاب حتى صرعها — نقول هذا التشبيه الذى نجده عند النابغة ، وتجد شيئاً قريباً منه عند زهير ، إنما اعتمد فيه الشاعران على شعر أوس ، واستعارا فى كثير من الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضاً .

وقد فطن القدماء لشىء من هذا ، فكانوا يقولون إن زهيراً كان يتوكأ فى شعره على شعر أوس . وذكر ابن قتيبة أبياتاً لأوس استغلها زهير والنابغة : استغلا لفظها ومعناها أحياناً ، واستغلا معناها دون لفظها أحياناً أخرى : منها هذا البيت :

نعمرك إنا والأحاليف هؤلا ء لفى حقبة أظفارها لم تقلَّم

أخذه زهير فقال :

لدى أسد شاكى السلاح مقذَّف له لبد أظفاره لم تقلَّم

وأخذه النابغة فقال :

وبنو قعين لا محالة أنهم آتوك غـــير مقلمى الأظفار

ومثل هذا فى شعر زهير والنابغة وكعب كثير :

فلندع أوساً الآن ولننتقل إلى زهير ، ولكن بعد أن ننقل لك هذه الأبيات على أنها نموذج للمنحول الذى أضيف إلى أوس .

رحلت إلى قومى لأدعو جُلَّهم ... إلى أمر حزم أحكمته الجوامع
ليوفوا بما كانوا عليه تعاقدوا ... بخيف منّى والله راء وسامع
وتوصل أرحام ويعرج مغرم ... ويرجع بالود القديم الرواجع
فأبلغ بها أفناء عثمان كلها ... وأوساً فبلِّغها الذى أنا صانع
سأدعوهم جهراً إلى البر والتقى ... وأمر العلا ما شايعتنى الأصابع
فكونوا جميعاً ما استطعتم فإنه ... سيلبسكم ثوب من الله واسع
وقوموا فأسموا قومكم فاجمعوهم ... وكونوا يداً تثنى العُلا وتدافع
فإن أنتم لم تفعلوا ما أمرتكم ... فأوفوا بها إن العهود ودائع
وشتان من يدعو فيوفى بعهده ... ومن هو للعهد المؤكد خالع
إليك أبا نصر أجازت نصيحتى ... تبلِّغها عنى المطى الخواضع
فأوف بما عاهدت بالخيف من منى ... أبا النصر إذ سدت عليك المطالع
فنحن بنو الأشياخ قد تعلمونه ... نذبِّب عن أحسابنا وندافع
ونحبس بالثغر المخوف محله ... ليكشف كرب أو ليطعم جائع

وما أرى أنك فى حاجة إلى أن ننبهك إلى الفرق بين هذا الشعر الضعيف المهلهل وما قدمنا لك روايته من شعر أوس . ذلك إلى أنك لا تجد فى هذه الأبيات هذا المذهب الشعرى الذى يعتمد على الصور المادية كما رأيت .

(ب) زهير

ولا يكاد الرواة يعرفون من أمر زهير أكثر مما يعرفون من أمر أوس ، وإنما هى أخبار وأحاديث كثرتها أقرب إلى الأساطير منها إلى حقائق التاريخ .

ولعلنا نلم بخلاصة ما يقول الرواة عن زهير ، حين نقول إنه كان يقيم فى غطفان وينسبه بعضهم إلى مزينة ، ويأبى المحققون إلا أن يكون غطفانياً قيسياً . وكان أبوه فيما يقولون شاعراً ، وكان خاله بشامة بن الغدير الغطفانى شاعراً أيضاً ، وله أخت شاعرة ، وكان ابناه كعب وبجير شاعرين ، وكان حفيده عقبة بن كعب شاعراً ، وكان لعقبة هذا ابن يقال له العوام وكان شاعراً . وقد قدمنا أن زهيراً كان راوية أوس ، وأن الحطيئة أخذ عن زهير ، وأن جميلا أخذ عن الحطيئة ، وأن كثيّراً أخذ عن جميل ، فسلسلة الشعر متصلة بزهير من قبل النسب كما هى متصلة به من قبل التعليم والرواية . وكان زهير والنابغة — كما قدمنا — أثيرين عند أهل البادية والحجاز ، كأنهما كانا يمثلان شعر البادية وذوقها . وإذا نظرت فى هذه السلسلة التى تتصل بزهير من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعاً مقدّمين عند أهل الحجاز : كان الحطيئة فحلا فى آخر العصر الجاهلى وأول الإسلام ، وكان جميل وكثيّر يمثلان أصدق تمثيل ذوق البادية فى الغزل خاصة .

والرواة يتحدثون عن زهير بعد هذا بطائفة من الأحاديث ، لا شك فى أنها منحولة متكلفة . فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الإسلام قبل بعثة النبى ، وأوصى ابنيه كعباً وبجيراً أن يسلما ، وهم يضيفون له شعراً فيه ذكر لأصول دينية إسلامية . وليس من شك فى تكلف هذا الشعر وأمثاله سواء منه ما أضيف إلى زهير أم غير زهير . وهم يزعمون أيضاً أن النبى رآه فاستعاذ بالله من شيطانه ، فانقطع زهير عن الشعر حتى مات .

هذه خلاصة ما يقال عن زهير فى حياته العامة والخاصة . وقد كدت أنسى ما يروى عن انقطاعه لهرم بن سنان وإكثاره من مدحه ، وما كان من حلف هرم ألا يمدحه زهير ولا يحييه إلا وصله ، وما كان من استحياء زهير ومن استثنائه هرماً حين كان يلقاه فى ملأ فيحييهم . وقد مدح زهير مع هرم الحارث بن عوف ؛ لأنهما احتملا الديات ، وأصلحا بين عبس وذبيان فى حرب كانت بينهما . فأما رأى الرواة فى زهير فمختلف مضطرب ،

كرأيهم فى هؤلاء الشعراء المقدمين . ولعل من الإطالة أن نعرض لذلك بعد أن أشرنا إليه غير مرة . وقد زعموا أن عمر بن الخطاب كان يقدم زهيراً ، ولكنهم زعموا أنه كان يقدم النابغة أيضاً . وهو حين كان يقدم زهيراً إنما كان يستند إلى علل فنية ، فكان يقول إن زهيراً لا يعاظل بين الكلام ولا يتبع حوشيّه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه . وهو حين قدم النابغة ذكر شعراً فيه روح دينى ما . وقد يكون عمر قدّم الرجلين جميعاً فى وقتين مختلفين ؛ وليس فى ذلك شىء من الغرابة ، فقد كان هذان الرجلان يمثلان كما قلنا ذوق البادية والحجاز .

ولعل أظهر ما يتصف به زهير عند الرواة أنه كان بطيئاً فى قول الشعر ، يفكر ويروّى وينقح قبل أن يظهر قصيدته للناس ؛ ولذلك أضيفت إليه قصة الحوليات . وسترى أن الحطيئة وكعباً كانا يذهبان مذهبه ، وسترى أيضاً فى غير هذا الموضع أن شاعراً أموياً عباسياً هو مروان بن أبى حفصة كان يذهب هذا المذهب أيضاً . وهذه الخصلة التى يذكرها الرواة لزهير وتلاميذه تؤيد ما قلناه من أن أصحاب هذه المدرسة الشعرية كانوا أصحاب فن وأناة فى هذا الفن .

وقد كنت أحب — لولا خشية الإطالة — أن أدرس زهيراً درساً مفصلا ، لأعرض عليك خصاله المشتركة ، وخصائصه المقصورة عليه . ولكنى أكتفى من هذا كله بضرب المثل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه . ولن تجد فى هذا شيئاً من المشقة قليلا ولا كثيراً ، فأنت حين تقرأ شعر زهير مضطر إلى أن تلاحظ أنه كأستاذه شديد اتصال الخيال بالحس ، شديد الاعتماد على الحواس فى إخراج صوره الشعرية ، وهو أحرص من أستاذه على هذا ، لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعرى طريقاً إلى وصف المعانى وعرضها عليك ، وهو كأستاذه متأن حريص على الأناة ، يتخذ الشعر فناً وصناعة ، ولا يندفع فيه مع سجيته . وأثر زهير فى هذا النحو الفنى أظهر من أثر أوس ؛ لأن لغته أيسر من لغة أوس ، ولأن شهرته أبعد من شهرة أوس . ومن هنا كثر الاستشهاد بشعر زهير فى البيان ، فاستشهدوا بقوله :

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعُرِّى أفراس الصبا ورواحله

واستشهدوا بقوله :

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبدٌ أظفاره لم تقلّمَ

وذكر ابن قتيبة له بيتاً اشتمل على تشبيهات ثلاثة ، أجملت ثم فصلت بعد ذلك ، وهو قوله :

تنازعت المها شبهاً ودرّ الـ بحور وشاكهت فيها الظباء

أجمل التشبيه فى هذا البيت ، ثم فصله فى قوله :

فأما ما فويق العقد منها فمن أدماء مرتعها الخلاء
وأما المقلتان فمن مهاة وللدر الملاحة والصفاء

ولست أقطع بصحة هذا الشعر ، فقد يخيل إلىّ أن هذه القصيدة أو كثرتها منحولة ، لضعف يظهر فيها ، ولاصطلاحات فقهية أحسها القدماء أنفسهم فقاربوا بين هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى فى القضاء .

ولكن هذه الأبيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير فى التشبيه . وأنت حين تنظر فى المطولة المشهورة التى مطلعها :

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم بحومانة الدرّاج فالمتثلم

تقتنع بصحة رأينا فى زهير ؛ فهو الشاعر المصور بأصح معانى الكلمة وأدقها . وأمعن معى فى هذه القصيدة بيتاً بيتاً؛فهو يقول فى البيت الثانى :

ودار لها بالرقمتين كأنها مراجع وشم فى نواشر معصم

هو التشبيه الذى تجده فيما يضاف إلى طرفة :

لخولة أطلال ببرقــة ثهمد تلوح كباقى الوشم فى ظاهر اليد

ثم انظر إلى قول زهير :

بها العين والآرام يمشين خلفةً وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم

وهى صورة بديعة ستراها فى شعر النابغة ، وتستطيع أن تجد أصلها عند أوس . ثم يقول :

وقفت إليها بعد عشرين حجة فلأياً عرفت الدار بعد توهم
أثافىّ سفعاً فى معرّس مرجل ونؤياً كجذم الحوض لم يتهدم

وسترى هذا الأسلوب نفسه عند النابغة ، وهو التصوير المادى أيضاً . ثم انظر إليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء اللائى كن فيها والطريق التى سلكنها والماء الذى انتهين إليه، فلم يستطع أن يعرض هذا الموضوع إلا فى طائفة من الصور المادية تتفاوت فى الحسن ولكنّ لها جميعاً منه حظّاً ؛ فقال :

تبصّر خليلى هل ترى من ظعائن تحملن بالعلياء من فوق جرثم
جعلن القنان عن يمين وحزنه وكم بالقنان من مُحلٍّ ومحرم
علون بأنماط عتاق وكلة وراد حواشيها مشاكهة الدم
ظهرن من السوبان ثم جزعنه على كل قينى قشيب ومفأم
وورّكن فى السوبان يعلون متنه عليهن دل الناعم المتنعم
بكرن بكوراً واستحرن بسحرة فهن لوادى الرس كاليد للفم
وفيهن ملهى للصديق ومنظر أنيق لعين الناظر المتوسم
كأن فتات العهن فى كل منزل نزلن به حب الفنا لم يحطم
فلما وردن الماء زرقاً جمامه وضعن عصى الحاضر المتخيم

فهى كلها صور حسان مادية ، علا بعضها بعضاً ، تمر بك فى أناة وهدوء فتملأ منها عينيك ، وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك ، بل تحس ما أراد الشاعر أن يثير فى نفسك بهذا العرض ، وهو هذا الألم الذى

نجده عنده ما يرتحل عنك من تحب ، والذى يشتد فى نفسك ويسيطر عليها حتى تتبع المرتحل فى سفره ، وفى المنازل المختلفة التى ينزل فيها تتبعه نفسك وأنت مقيم .

وينتقل زهير من هذا الوصف إلى مدح صاحبيه المريين ، فإذا هو فى المدح كما كان فى الوصف مؤثر التصوير المادى على غيره من أساليب الكلام . فانظر إلى قوله :

سعى ساعياً غيظ بن مرّة بعد ما ... تبزّل ما بين العشيرة بالدم
فأقسمت بالبيت الذى طاف حوله ... رجال بنوه من قريش وجرهم
يميناً لنعم السيدان وجدتما ... على كل حال من سحيل ومبرم
تداركتما عبساً وذبيان بعد ما ... تفانوا ودقّوا بينهم عطر منشم

وامض فى قراءة القصيدة ، فلن يكاد بيت من أبياتها يخلو من صورة مادية ما ، حتى تصل إلى هذه الأبيات التى ازدحمت فيها الصور والتشبيهات ازدحاماً ، حتى كاد يركب بعضها بعضاً ويخفى بعضها جمال بعض ، وهى قوله :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم ... وما هو عنها بالحديث المرجم
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة ... وتَضرَ إذا ضرّيتموها فتضرم
فتعرككم عرك الرحى بثفالها ... وتلقح كشافاً ثم تحمل فتتئم
فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم ... كأحمر عاد ثم ترضع فتفطم
فتغلل لكم ما لا تغل لأهلها ... قرى بالعراق من قفيز ودرهم

فانظر إليه كيف ازدحمت عليه الصور ، فإذا هو يشبه الحرب مرة بالحديث الذى يثار ، وأخرى بالنار التى لا تكاد تشبّ حتى تضطرم ، ثم بالناقة التى تلقح كشافاً ثم تحمل فتتئم ، ثم تلد أولاد شؤم ، ثم ترضع ثم تفطم . ثم يعدل عن هذا التشبيه فيشبه الحرب بالقرى العراقية التى تغل لأهلها الحب والدرهم . وانظر بعد ذلك إلى قوله :

لعمرى لنعم الحى جرّ عليهم   بما لا يواتيهم حصين بن ضمضم
وكان طوى كشحاً على مستكنة   فلا هو أبداها ولم يتجمجم
وقال سأقضى حاجتى ثم أتقى   عدوّى بألف من ورائى ملجم
فشدّ ولم تفزع بيوت كثيرة   لدى حيث ألقت رحلها أم قشعم
لدى أسد شاكى السلاح مقذف   له لبد أظفاره لم تقلم
جرىء متى يُظْلَمْ يعاقب بظلمه   سريعاً وإلا يُبْدَ بالظلم يظلم

فهى كتلك صور مادية حسان يقفو بعضها إثر بعض ، وتمثل أبدع تمثيل ما يتردد فى نفس الرجل وقد ألمت به النازلة فجزع لها ، ثم ثابت إليه نفسه ، فهو يفكر فى الثأر متردداً ثم عازماً ثم مخفياً عزمه ثم مشجعاً نفسه بأن قومه سينصرونه ولكن بعد أن يحرجهم ، ثم ماضياً فى عزمه حتى يبلغ منه ما يريد . وانظر بعد ذلك إلى هذين البيتين ؛ فلست أعرف أبلغ منهما ، ولا أصدق لفظاً ، ولا أقرب إلى السذاجة البدوية فى غير خشونة ولا جفوة :

رعوا مارعوا من ظمئهم ثم أوردوا   غماراً تسيل بالرماح وبالدم
فقضوا منايا بينهم ثم أصدروا   إلى كلأ مستوبل متوخم

ثم امض فى القصيدة حتى تصل إلى هذا الجزء الأخير من أجزائها ، وهو الذى قصد الشاعر فيه إلى الحكمة وضرب المثل . وكثير من أبيات هذا الجزء منحول ، ولكنك تجد فيه أبياتاً عليها طابع زهير ، كقوله :

ومن لم يصانع فى أمور كثيرة   يضرّس بأنياب ويوطأ بمنسم
ومن يعص أطراف الزِّجاج فإنه   يطيع العوالى ركّبت كل لهذم
ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه   يهدّم ومن لا يظلم الناس يظلم

ولعلك لاحظت وأنت تقرأ هذا الشعر أن من العبث أن تقيم الدليل على أن شاعرنا فنان يصنع الشعر ولا يندفع فيه ، يتخير معناه ويلائم بين أجزائه ثم يتخير له ألفاظه . ولعلك لاحظت أيضاً أنه على شدة الشبه بينه وبين أوس فهو

أدخل منه فى الفن ، وأكثر منه حرصاً على الإجادة المقصودة،وأكثر منه حرصًا أيضاً على أن تتنوع الصور ويلى بعضها بعضاً ، فى هدوء حين يدعو الأمر إلى الهدوء ، وفى حركة وعنف حين يدعو الأمر إلى الحركة والعنف . فانظر إلى الهدوء حين يذكر لك شعراً فى تلك النساء . انظر إلى هذه الصور يتبع بعضها بعضاً فى دعة تلائم هذا الألم الذى يحدث فى نفسك وأنت ساكن تتبع أحبتك المرتحلين . ثم انظر إلى هذه الحركة العنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب وما تنال الناس به من ضر ، وما تصيبهم به من شؤم . ولعلك لاحظت أيضاً أن هذه اللغة الأدبية الفنية قد تطورت تطوراً ما فى شعر زهير، فبعد ما بينها وبين لغة أوس ، وقرب ما بينها وبين لغة القرآن: قلّ فيها الغريب ودنت إلى الأفهام دنوًّا ظاهراً،وقلّت حاجتك وأنت تقرؤها إلى استشارة المعاجم والشراح . وأنت واجد هذا كله حين تقرأ شعر زهير الذى صح له ، حين تقرأ لاميته التى يقول فيها :

* صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله *

والتى تجد فيها هذه الصورة البديعة فى المدح :

وأبيض فياض يداه غمامة　　على معتفيه ما تغبّ فواضله
بكرت عليه غدوة فرأيته　　قعوداً لديه بالصريم عواذله
يفدّينه طوراً وطوراً يلمنه　　وأعيا فما يدرين أين مخاتله
فأقصرن منه عن كريم مرزّأ　　عزوم على الأمر الذى هو فاعله
أخى ثقة لا تتلف الخمر ماله　　ولكنه قد يهلك المال نائله
تراه إذا ما جئته متهللا　　كأنك تعطيه الذى أنت سائله

وفى هذه القصيدة وصف للصيد من خير ما روى للجاهليين ، وهو على نحو ما قدمت لك من طريقة زهير : قصص يعتمد على الصور التى يلى بعضها بعضاً .

وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أولها :

صحا القلب إلا عن طلابك ما يسلو　　وأقفر من سلمى التعانيق فالثقل

وقافيّة مطلعها :

إن الخليط أجدّ البين فانفرقا وعلق القلب من أسماء ما علقا

وغير هذه القصائد التى لا نستطيع أن نعرض لها الآن كراهة أن نطيل ، فلندع زهيراً ولنقف وقفة قصيرة عند ابنه كعب .

(ح) كعب بن زهير

ولا بد من أن نعيد فى أمر كعب ما قلناه فى زهير من أن الرواة يجهلون حياته جهلا تامًّا ، لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصاً على قول الشعر ، وكان أبوه يزجره عن ذلك ويضربه فلا يزيده الزجر والضرب إلا كلفاً بقول الشعر ، حتّى ضاق به أبوه فأردفه على ناقته وانطلق به إلى الصحراء ، وأخذ يقول البيت ويستجيز ابنه فيجيز ، حتّى استوثق أبوه من أنه يستطيع أن يكون شاعراً ، فأذن له فى قول الشعر .

والرواة يذكرون لكعب والحطيئة قصة ننقلها عن ابن سلام ، وقد رواها غيره ، وننقلها كما هى وإن كانت لا تخلو من الفحش ؛ لأنها تمثل لنا هذه المدرسة الأوسية ، وشيئاً من أصولها ومن منافسة مدرسة أخرى لها . قال ابن سلام :

« وقال (الحطيئة) لكعب بن زهير : قد علمت روايتى شعر أهل البيت وانقطاعى . وقد ذهب الفحول غيرى وغيرك . فلو قلت شعراً تذكر فيه نفسك وتضعنى موضعاً ؛ فإن الناس لأشعاركم أروى وإليها أسرع . فقال كعب :

فمن للقوافى شأنها من يحوكها إذا ما ثوى كعب وفوّز جرول

كفيتك لا تلقى من الناس واحداً تنخل منها مثل ما يتنخل

يثقفها حتّى تلين متونها فيقصر عنها كل ما يتمثل

واعترضه مزرِّد أخو الشماخ وكان عريضاً فقال :

وباستك إذ خلفتني خلف شاعر   من الناس لم أكفِ ولم أتنحل
فإن تجشبا أجشب ، وإن تتنخلا   وإن كنت أفتى منكما أتنخل
ولست كحسان الحسام ابن ثابت   ولست كشماخ ولا كالمنخل
وأنت امرؤ من أهل قدس أوارة   أحلتك عبد الله أكناف مبهل[1]

والذى يعنينا من هذه القصيدة عناية كعب والحطيئة بتثقيف القوافى حتى تستقيم متونها ، ونهوض مزرِّد لهما ، وتفضيله عليهما أخاه الشماخ وحسان بن ثابت والمنخَّل . فكل هذا — فيما نظن — يشير إلى أن التنافس لم يكن بين أفراد الشعراء ، وإنما كان بين طوائف منهم .

وقصة كعب مع النبي معروفة لسنا فى حاجة إلى أن نذكرها ، وإن كان دخل فيها النحل وعبث الرواة فيما نظن ؛ فنحن نشك فيما يقال من أن كعباً عرّض بالأنصار ثم مدحهم ، كما أننا نقف موقف التحفظ من قصة البردة . ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكوِّن لأنفسنا من رأى فى شعر كعب . فلم يكد يبقى لكعب إلا « بانت سعاد »[2] على ما كثر من عبث الرواة بها وإضافتهم إليها . وهى على هذا كله قصيدة مطبوعة بطابع أوس وزهير : فيها الاعتماد على الصور المادية ، وفيها الأناة والعناية الفنية الظاهرة . واقرأ أول هذه القصيدة ، فسترى فى غزلها ووصفها ما تعودت أن ترى عند أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف المادى . وربما رأيت فى الوصف تأثراً شديداً بأستاذ المدرسة الأول واقتداءً به فى إيثار الألفاظ الضخمة الغريبة بل استعارة لبعض أبياته :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول   متيم إثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا   إلا أغن غضيض الطرف مكحول

---

(١) راجع طبقات ابن سلام ص ٢١ .

(٢) على أن الأعوام الأخيرة أظهرت ديواناً لكعب عليه تعليقات لثعلب والأحول تنشره دار الكتب المصرية .

هيفاء مقبلةً عجزاء مدبرة   لا يشتكى قصر منها ولا طول
تجلو عوارض ذى ظلم إذا ابتسمت   كأنه منهل بالراح معلول
شجّت بذى شبم من ماء محنية   صاف بأبطح أضحى وهو مشمول
تنفى الرياح القذى عنه وأفرطه   من صوب غادية بيض يعاليل
فيالها خلة لو أنها صدقت   بوعدها أو لو ان النصح مقبول
لكنها خلة قد سيط من دمها   فجع وولع وإخلاف وتبديل
فما تدوم على حال تكون بها   كما تلوّن فى أثوابها الغول
وما تمسك بالعهد الذى زعمت   إلا كما يمسك الماء الغرابيل

فأنت ترى هذه الصورة المادية المتصلة التى رأيت أشباهها عند زهير وعند أوس . وأمر الوصف فى هذه القصيدة كأمر الغزل لولا أن الغريب فيه كثير كما قدمنا ، وتقليد أوس فيه ظاهر . وقد استطاع بعض طلاب الجامعة أن يعرض لهذه القصيدة فيرد أكثرها إلى الأصول التى احتذيت فيها من شعر زهير وشعر أوس . فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أيضاً ولكن النحل فيه كثير ، وفيه ما يذكر بمدح النابغة للنعمان بن المنذر واعتذاره إليه . ولو قد حفظ من شعر كعب شىء لكان الدليل على تأثره بأبيه وبأوس أظهر وأنصع ، ولكنه على كل حال واضح إن نظرت فى القصيدة نظرة تفكير ولو قصيرة .

ولسنا نذكر بجيراً فلم يبق من شعره شىء إلا أبيات ، يقال إنه رد بها على أخيه كعب حين لامه على إسلامه ، ولكننا نرجح أن تكون هذه الأبيات منحولة ، بل ربما كانت الأبيات التى تضاف إلى كعب نفسه وفيها تعريض بالنبى منحولة أيضاً . وأكبر الظن أن كعباً كان من أولئك الشعراء الذين جاهدوا النبى مع شعراء قريش والطائف فضاع هجاؤهم للنبى والمسلمين ولم يبق منه شىء .

ولسنا نذكر أيضاً عقبة بن كعب الذى يعرف بالمضرب ، والذى لم

يبق له إلا بيتان أو ثلاثة تدل على أنه كان ذا يد فى الجهاد الحزبى السياسى بين المسلمين ، وكأنه كان زبيرى الهوى .

فأما العوّام بن عقبة فلم نظفر من شعره بشىء .

فإذا كانت السلسلة الشعرية التى تتصل بزهير من قبل النسب مقطوعة أو كالمقطوعة ، فالسلسلة الأخرى التى تتصل به من قبل التعليم والرواية موصولة بالحطيئة وجميل وكثيّر . والظاهر أنها عبرت العصر الأموى كله واتصلت بالشعراء العباسيين فى تطور واستحالة . ولكنا نقف هذه السلسلة عند شاعر واحد يعنينا فى هذا الكتاب لأنه جاهلى . أدرك الإسلام وعمر فيه دهراً ، وهو الحطيئة .

(د) الحطيئة

والرواة يعلمون من أمر الحطيئة أكثر مما يعلمون من أمر أوس وزهير وكعب . ذلك لأن الحطيئة أدرك الإسلام ، وعمر فيه ، واتصل بأشراف المسلمين ، وكان له شأن ظاهر فى البيئات العربية المختلفة إلى أيام معاوية ، فعرف الناس عنه الشىء الكثير وتناقلوه . ومع أن هذه الأخبار فى نفسها قليلة مضطربة لا تخلو من النحل والتكلف ، فقد مكنت القدماء من أن يتصوروا نفسية الحطيئة وشخصيته تصوراً إن لم يكن صحيحاً من كل وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق .

ولعل أظهر خصلة من خصال الحطيئة (واسمه جرول بن أوس) أنه كان يمثل الجاهلية إبان الإسلام أصدق تمثيل : كان يمثل الجاهلية فى حريته وإباحته وانصرافه عن الدين إذا خلا إلى نفسه ، وتكلفه هذا الدين اتقاء للسلطان ليس غير . الرواة مختلفون فى أنه أسلم أيام النبى أو بعد وفاته ، ولكنهم متفقون على أنه كان رقيق الإسلام ، ضعيف الإيمان ، قليل الحظ من الدين . وقد أيد المرتدين فى أيام أبى بكر فى هذا الشعر الذى يضاف إليه :

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيا لهفتى ما بال دين أبى بكر
أيورثها بكراً إذا مات بعده فتلك وبيت الله قاصمة الظهر

وهم يقولون أيضاً إنه رثى للوليد بن عقبة بن أبى معيط حين شهد أهل الكوفة عليه عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة ، ويضيفون إليه فى ذلك شعراً عبث به الرواة وظرفاء الشيعة ؛ فحولوه عن وجهه . وهم بعد هذا كله متفقون على أن سيرته لم تكن سيرة مسلم مخلص فى دينه متأثر بحلاوة هذا الدين ، إنما كانت سيرة الأعرابى الذى احتفظ بحياة البادية ، وما فيها من غلظة فى الطبع وجفوة فى الخلق وخشونة فى العيش . وكان الحطيئة لهذا كله غريب الأطوار ، يراه الناس فيضحكون منه فى شىء من الخوف والذعر غير قليل . ذلك أنه كان يمثل هذا العنصر الذى سخط على الجديد ، ولم يجرؤ على إظهار سخطه فنافق ؛ ولكنه لم يخف بغضه لهذا الدين الجديد والذين ناصروه ، وسلك بهذا السخط مسلكاً غير طريق الدين ، فنال الناس فى أعراضهم وأموالهم ومكاناتهم الاجتماعية ، واتخذ من هذا كله تجارة ربحت وأفادت له مالا كثيراً . وآية ذلك أنك لا تظفر بشىء فى حياته قبل الإسلام — على أن سيرته كانت فى الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار ، إنما كان كغيره من الشعراء ، اتصل بعلقمة بن علاثة وفضله على عامر بن الطفيل ، كما اتصل لبيد بعامر وفضله على علقمة فى حياة جاهلية بدوية مألوفة . ولكن لبيداً أخلص فخلص إسلامه ، فاستقامت له سيرة صالحة راضية ، وأسلم الحطيئة رغبة أو رهبة ، فلم تطب نفسه بالإسلام ، فاضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب .

ولكثرة هجائه الناس وكثرة إطلاقه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه آخرون ، أو قل تحاماه الناس من جهة وازدحموا عليه من جهة أخرى : تحاموه إشفاقاً من لسانه ، وازدحموا عليه يستعينون به على خصومهم ومنافسيهم ، وهذا يفسر قصته مع الزبرقان بن بدر الذى أراد أن يختص بالحطيئة فأجاره ليستعين به على بنى عمه آل شماس . فما زال هؤلاء به حتى حولوه إليهم ، فى قصة طويلة لا تخلو من التكلف والنحل ، فتحول وأخذ فى هجاء الزبرقان ورهطه حتى

رفع أمره إلى السلطان ، فحبسه عمر ثم عفا عنه ، واشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم .

ولهذا الهجاء نفسه ولهذه السيرة المضطربة كوّن القدماء لهم فيه رأياً لا يخلو من مبالغة ، ولكنه لا يخلو من صواب ، وهو الرأى الذى نقله أبو الفرج عن الأصمعى . قال الأصمعى : « كان الحطيئة جشعاً سئولا ملحفاً ، دنىء النفس ، كثير الشر ، قليل الخير ، بخيلا ، قبيح المنظر ، رث الهيئة ، مغمور النسب ، فاسد الدين ، وما تشاء أن تقول فى شعر شاعر من عيب إلا وجدته ، وقلما تجد ذلك فى شعره »[١] .

ومثل هذا ما يقال عن وصية الحطيئة حين حضره الموت ، فأوصى الفقراء بالمسألة والإلحاح فيها ، وأبى أن يعتق عبده يساراً ، وأوصى بأن تؤكل أموال اليتامى ، إلى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من فحش . ولا شك فى أن الرواة قد زادوا فيه وعبثوا به ، وهو إن لم يمثل شخصية الحطيئة فى نفسها فلا شك فى أنه يمثل رأى الذين عاصروه وجاءوا بعده بقليل فى هذه الشخصية .

ومن غريب الأمر أنك لا تجد لهذه الشخصية المنكرة فى شعر الحطيئة أثراً منكراً مثلها . فهم يقولون إنه كان مسرفاً فى الهجاء ، حتى إنه هجا نفسه وهجا أمه وأباه ؛ ولكن هذا فيما نظن من غلو الرواة ، وقد كان الحطيئة هجاء ، ولكن هجاءه أقل فحشاً من هجاء أستاذيه أوس وزهير ؛ فلهذين الشاعرين من الهجاء ما نستحى أن نورده فى هذا الكتاب . فأما هجاء الحطيئة فهو على شدته ولذعه قليل الحظ من الفحش ، وربما غلبت فيه العفة . وهو حين يقصد إلى الهجاء إنما ينال الناس من قبل منزلتهم الاجتماعية ، وما كان العرب يحمدونه أو يكرهونه من الأخلاق والخصال .

وهو فى غير الهجاء من الفنون الشعرية التى عرض لها سمح رائع اللفظ فى صفاء ومتانة وسهولة . وليس من شك فى أن الحطيئة كان ذا شخصيتين متناقضتين أشد التناقض : إحداهما شخصيته العملية التى استعصت على

(١) راجع الأغانى ج ٢ ص ٤٤ .

الإسلام واحتفظت بجاهليتها كاملة . والأخرى شخصيته الفنية التى احتفظت من جاهليتها بهاتين الخصلتين اللتين أشرنا إليهما عند زهير وأوس وكعب ، ولكنها لم تستطع أن تقاوم القرآن ، فتأثرت به فى اللفظ وتأثرت به فى المعنى ، تلمس ذلك لمساً حين تقرأ ما صح من شعر الحطيئة .

وما نظن أن شاعراً من شعراء هذه المدرسة قد كثر النحل له كما كثر للحطيئة . فهناك قصائد نحلت كلها نحلا ، كتلك التى يقال إن الحطيئة مدح بها أبا موسى الأشعرى . وقد عرف الرواة أنفسهم أن حماداً هو الذى وضعها . وهناك قصائد أخرى خدع القدماء عن بعضها وعرفوا عبث حماد ببعضها الآخر ، ونقطع نحن بأنها موضوعة كلها . وأنت تجد نماذج هذه القصائد فيما روى ابن الشجرى للحطيئة فى مختاراته . والنحل للحطيئة معقول ؛ فقد أكثر الحطيئة من المدح والهجاء ، وتدخل فيما كان بين القبائل من الخصومة والتنافس ؛ فليس عجيباً أن تستغل القبائل بعده كثرة مدحه وهجائه كما استغلت مدح الأعشى . ومن هنا نرجح أن كثرة ما يضاف إلى الحطيئة من الشعر فى مدح بنى قريع وذم الزبرقان بن بدر ورهطه منحولة . ولا نكاد نصحح من هذا الشعر كله إلا قصيدتين اثنتين : إحداهما السينية التى حبسه فيها عمر ، والأخرى الدالية التى سنعرض بعضها عليك . وقل مثل هذا فيما يضاف إلى الحطيئة فى مدح علقمة ابن علاثة ، وفى مدح أشراف قريش ، وفى مدح بعض العبسيين وذم بعضهم الآخر ، وفى مدح بعض الربعيين من بنى حنيفة وغير بنى حنيفة . كل هذا الشعر متأثر بالعصبية كما تأثر بها شعر الأعشى .

وأنت واجد فى شعر الحطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الزهيرية قوياً ظاهراً ، ولكنك قد تصادف شيئاً كثيراً من الشعر يخلو أو يكاد يخلو من هذا الطابع ، وذلك يسير ؛ فهذا الشعر هو المنحول الذى ذكرناه آنفاً .

ولنعرض عليك سينية الحطيئة هذه التى حبس فيها ، فسترى طابع المدرسة فى كل بيت من أبياتها :

والله ما معشر لاموا امرأ جنباً ... فى آل لأى بن شماس بأكياس

ما كان ذنب بغيض لا أبا لكم ... في بائس جاء يحدو آخر الناس
لقد مريتكم لو أن درتكم ... يوماً يجيء بها مسحي وإبساسي
وقد مدحتكم عمداً لأرشدكم ... كيما يكون لكم متحي وإمراسي
لما بدا لي منكم غيب أنفسكم ... ولم يكن لجراحي فيكم آسي
أزمعت يأساً مريحاً من نوالكم ... ولن ترى طارداً للحر كالياس
جار لقوم أطالوا هون منزله ... وغادروه مقيماً بين أرماس
ملوا قراه وهرّته كلابهم ... وجرحوه بأنياب وأضراس
دع المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي
سيرى أمام فإن الأكثرين حصى ... والأكرمين أباً من آل شماس
من يفعل الخير لا يعدم جوازيه ... لا يذهب العرف بين الله والناس
ما كان ذنبي إن فلت معاولكم ... من آل لأى صفاة أصلها راسي
قد ناضلوك فسلوا من كنائنهم ... مجداً تليداً ونبلا غير أنكاس

فانظر إلى هذه الصور المادية تجدها على نحو ما وجدتها عند زهير وعند أوس وعند كعب . ألا ترى إلى الحطيئة كيف أراد أن يصف أهل الزبرقان بالبخل والاستعصاء على السائلين ، فشبههم بالناقة تمرى وتمسح ويتلطف في مريها ومسحها فلا تجود من اللبن بقليل ولا كثير ؟ ثم ألا ترى إليه كيف أراد أن يذكر رسوخ ما لآل شماس من المجد الذى لا ينال منه الهجاء ولا الذم ، فشبهه بالصخرة الراسية تعمل فيها المعاول فتفل دون أن تنال منها شيئاً ؟ ثم ألا ترى إليه كيف أراد أن يذكر أن آل الزبرقان لم يفرجوا كربته فقال إنهم لم يأسوا جراحه ، وكيف أراد أن يذكر أنهم نالوه بالشر فقال إنهم جرحوه بأنياب وأضراس ؟ . . وعلى هذا النحو في القصيدة كلها . وما نظنك فى حاجة أن ننبهك إلى أن تأثير القرآن فى هذه القصيدة ظاهر ، ولا سيما فى قوله :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه ... لا يذهب العرف بين الله والناس

وانظر إلى الأبيات التى قالها حين حبسه عمر ، وإلى أول هذه الأبيات

بنوع خاص ، فسترى فيها أيضاً طابع هذه المدرسة :

ماذا تقول لأفراخ بذى مرخ زغب الحواصل لا ماء ولا شجر

أراد أن يقول : ماذا تقول لأطفال صغار ، فذكر أفراخاً زغب الحواصل .

وللحطيئة قصيدة أخرى دالية فى مدح آل شماس هؤلاء ، وهى من خير ما قال الجاهليون فى المدح ، وهى على ذلك شديدة التأثر بمدح زهير وأسلوبه الشعرى . قال الحطيئة :

ألا طرقتنا بعد ما هجعوا هند وقد سرن خمساً واتلأب بنا نجد
ألا حبذا هند وأرض بها هند وهند أتى من دونها النأى والبعد
وهند أتى من دونها ذو غوارب يقمص بالبوصىّ معرورف ورد
وإن التى نكبتها عن معاشر غضاب علىّ أن صددت كما صدوا
أتت آل شماس بن لأى وإنمـا أتاهم بها الأحلام والحسب العد
فإن الشقى من تعادى صدورهم وذو الجد من لانوا إليه ومن ودوا
يسوسون أحلاماً بعيداً أناتها وإن غضبوا جاء الحفيظة والجد
أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم من اللوم أو سدوا المكان الذى سدوا
أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البنا وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدوا
وإن كانت النعمى عليهم جزوا بها وإن أنعموا لا كدروها ولا كدوا
وإن قال مولاهم على جل حادث من الدهر ردوا بعض أحلامكم ردوا
وإن غاب عن لأى بعيد كفتهم نواشئ لم تطرر شواربهم مرد
وكيف ولم أعلمهم خذلوكم على مفظع ولا أديمكم قدوا
مطاعين فى الهيجا مكاشيف للدجى بنى لهم آباؤهم وبنى الجد
فمن مبلغ لأياً بأن قد سعى لكم إلى السورة العليا أخ لكم جلد
جرى حين جارى لا يساوى عنانه عنان ولا يثنى أجاريه الجهد
رأى مجد أقوام أضيع فحثهم على مجدهم لما رأى أنه المجد
وقد لامنى أفناء سعد عليهم وما قلت إلا بالذى علمت سعد

ولعلك لا تحتاج إلى أن ندلك على ما فى هذه القصيدة من تأثير المدرسة ؛ فأنت تكاد تجد فى كل بيت هذه الصورة المادية قد سلك إليها طريق التشبيه مرة ، وطريق الكناية مرة ، وطريق التحقيق مرة أخرى . وأنت تجد فى هذه القصيدة على متانة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدلان دلالة واضحة على أن لغة الشعر فى ذلك الوقت فى تطور قوى سريع .

(ه) النابغة

ونعود مع النابغة إلى سلسلة الشعراء الجاهليين الذين عمى أمرهم على الرواة فلم يعرفوا من حياتهم شيئاً ، أو لم يكادوا يعرفون منها شيئاً . والواقع أن الرواة يعرفون اسم النابغة واسم أبيه ، فهو زياد بن معاوية ، وهو من ذبيان ثم غطفان ثم من قيس عيلان . والرواة يعرفون أيضاً أنه عاش فى آخر العصر الجاهلى ، وكاد يدرك الإسلام ، وأدرك على كل حال طائفة من الذين أسلموا ، أدرك حسان بن ثابت مثلا .

والرواة يعرفون أن النابغة كان عظيم المكانة فى عصره من الوجهة الشعرية الخالصة ، وهم يزعمون أن الشعراء احتكموا إليه فى عكاظ ، ففضل الأعشى وأثنى على الخنساء ، وأغضب حسان بن ثابت فى قصة طويلة لا شك فى أنها متكلفة كلها أو أكثرها ، يدل على ذلك هذا النقد المفصل الذى يضاف إلى الخنساء فى بيت حسان :

لنا الجفنات الغر يلمعن فى الضحى　　　وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

وهو نقد أليق « بالمثل السائر » وصاحبه منه بشاعرة بدوية جاهلية كالخنساء.

والرواة يعرفون أن النابغة كان متصلا بالنعمان بن المنذر ويصفيه خالص مدحه، ثم غضب عليه النعمان فاتصل بالغسانيين ومدحهم . ولكن نفسه كانت تنازعه إلى النعمان ، فما زال يحتال ويتخذ الوسائل حتى عاد إليه وظفر منه بالعفو

والتوبة . ولكن الرواة لا يتفقون، بل قل لايوافقون حين يريدون أن يتبينوا مصدر هذا السخط الذى سخطه النعمان بن المنذر على شاعره ؛ فبعضهم يزعم أن الأصل فى هذا السخط سيف كان عند النابغة أحب النعمان أن يأخذه فتعلل النابغة ، ووشى به قوم فغضب النعمان . وبعضهم يزعم أن الأصل فى هذا السخط امرأة هى المتجردة زوج النعمان ، كان يهواها المنخل اليشكرى صاحب النابغة الذى مر ذكره ، وطلب النعمان إلى النابغة أن يصفها فوصفها وأسرف فى الوصف ، فغار المنخل ووشى بالنابغة فغضب النعمان .

ومن غريب الأمر أنا نقرأ شعر النابغة الذى قاله معتذراً فيه إلى النعمان مستعطفاً له ، فلا نرى فيه شيئاً ، أو لا نكاد نرى فيه شيئاً يبين أصل هذا السخط . وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقفة الجادين ، ولا ننظر إلى قصة المتجردة إلا باسمين . وأن من الحق أن نلتمس أصل هذا السخط فى غير هاتين القصتين ؛ وربما كان شعر النابغة نفسه على غموضه وكثرة النحل فيه هو الذى يستطيع أن يدلنا دلالة قوية أو ضعيفة على أصل هذه القصة . والظاهر أن أصل هذه القصة سياسى ؛ فالتنافس بين الفرس والروم فى آخر العصر الجاهلى معروف ، ومعروف أيضاً أنه استتبع تنافساً بين ملوك الحيرة وملوك الشام ، وأن الأمر لم يقف عند التنافس ، بل تجاوزه إلى حروب دموية عنيفة . والظاهر أن ملوك الحيرة وملوك الشام كانوا يبذلون جهوداً عنيفة فى نشر الدعوة لأنفسهم وساداتهم من الفرس والروم داخل البلاد العربية . والظاهر أن الغسانيين قد استطاعوا فى وقت من الأوقات أن يستهووا النابغة ، فسعى إليهم ومدحهم رغم انقطاعه إلى النعمان ، فغضب النعمان لذلك وأوعد النابغة . وهذا هو الذى نجده فى قصيدة النابغة المشهورة التى أولها :

أتانى أبيت اللعن أنك لمتنى ... وتلك التى أهتم منها وأنصب
فبت كأن العائدات فرشن لى ... هراساً به يعلى فراشى ويقشب
حلفت فلم أترك لنفسك ريبة ... وليس وراء الله للمرء مذهب
لئن كنت قد بلغت عنى خيانة ... لمبلغك الواشى أغش وأكذب

ولكننى كنت امرأ لى جانب ... من الأرض فيه مستراد ومذهب
ملوك وإخوان إذا ما أتيتهم ... أحكم فى أموالهم وأقرب
كفعلك فى قوم أراك اصطفيتهم ... فلم ترهم فى شكر ذلك أذنبوا
فلا تتركنى بالوعيد كأننى ... إلى الناس مطلىٌّ به القار أجرب
ألم تر أن الله أعطاك سورة ... ترى كل ملك دونها يتذبذب
بأنك شمس والملوك كواكب ... إذا طلعت لم يبد منهن كوكب
ولست بمستبق أخاً لا تلمه ... على شعث أى الرجال المهذب
فإن أك مظلوماً فعبد ظلمته ... وإن تك ذا عتبى فمثلك يعتب

فظاهر من هذا الشعر أن ذنب النابغة إلى النعمان إنما هو مدحه ملوكاً غير النعمان . وهو يعتذر عن هذا المدح بأن هؤلاء الملوك قد أحسنوا إليه وحكموه فى أموالهم فشكر لهم صنعهم . وهو يرى أن هذا الشكر لا يصلح أن يكون ذنباً ، ويقيم الحجة على النعمان بأنه يصطفى قوماً ويحسن إليهم فيشكرون له ذلك ، فلا يرى هذا الشكر ذنباً . وظاهر أن النابغة إنما يعرض هنا بصنيع النعمان فى تخذيل الناس عن الغسانيين واجتذاب أنصارهم إليه ؛ فنحن بعيدون أشد البعد عن قصة المتجردة وعن قصة السيف .

فإذا عرفت هذا الذى قدمناه فقد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون من حياة النابغة ، وأنت ترى أنه ليس شيئاً . فنحن إذن مضطرون إلى أن نجهل حياة النابغة كما جهلنا حياة أوس وحياة زهير ، ولكننا نقول إن هذا الجهل مؤقت فى كثير منه ؛ فقد نظن أن الدرس المفصل لديوان النابغة يستطيع أن يظهرنا على طائفة من الحوادث الدقيقة التى تبين لنا بعض الشىء حياة النابغة ومكانته الاجتماعية فى عشيرته . وليس من شك فى أن هذه المكانة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر . فشعر النابغة ينقسم بطبيعته ثلاثة أقسام : الأول شعر قاله فى ملوك الحيرة مادحاً ومعتذراً ، وفى الثانى شعر قاله فى ملوك غسان مادحاً ومستعطفاً أيضاً ، والثالث شعر قاله فى شؤون بدوية جاهلية تمس قبائل نجد وما

كان بينها من صلات الحرب والسلم . وأنت حين تقرأ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعوراً قوياً بأن مكانة النابغة كانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية . ولعل عظم مكانته فى البادية هو الذى رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغراهم باصطناعه وتملقه واتخاذه موضوعاً للنزاع بينهم .

ونحن نرى فى شعر النابغة أنه كان وسيلة قومه : يشفع لهم عند أولئك وهؤلاء ، وأنه كان يقوم من هذه القبائل البدوية النجدية لا مقام السفير الشفيع ليس غير ، بل مقام الزعيم المرشد ، فتراه ينهاهم مرة عند الحرب ويأمرهم بها مرة أخرى . ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفتهم وعهودهم ، ويخوفهم بطش الغسانيين . ونرى أن قد كان له من زعماء هذه القبائل معارضون ينكرون سياسته ، فهو يرد عليهم ويناضل عن سياسته ليناً حيناً ، وعنيفاً حيناً آخر ؛ ذلك إلى تفصيلات دقيقة تجدها هنا وهناك ؛ وتستطيع من غير شك حين تستخلصها وتقرن بعضها إلى بعض أن توضح ناحية لا نقول من حياة النابغة وحده ، بل نقول من الحياة السياسية الداخلية والخارجية لعرب نجد آخر العصر الجاهلى . ولكننا لم نضع هذا الكتاب لمثل هذا البحث.

فلندع هذا كله ، ولنقف وقفة عند شعر النابغة . ولن تكون هذه الوقفة طويلة ؛ فشعر النابغة كشعر زهير وشعر أوس وكشعر الحطيئة وكعب ، قد طبع ما صح منه بهذا الطابع الفنى الذى بيناه ، وكثر فيه إلى جانب ذلك النحل كثرة فاحشة . وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المنحول فى غير مشقة ولا جهد . ولكن النحل فى شعر النابغة متغلغل أكثر مما تغلغل فى شعر أصحابه . فالرواة لا يكتفون بأن يضعوا عليه القصيدة أو المقطوعة أو البيت ، ولكنهم أحياناً قد يضعون عليه الشطر ، وقد يضعون عليه الجزء من أجزاء القصيدة . وكأن شعر النابغة قد وصل إلى الرواة فاسداً مضطرباً ناقصاً فأصلحوه وأكملوه وأضافوا إليه ما يصلحه ويكمله . ولأضرب لك مثلا بقصيدته الدالية التى مطلعها :

يا دار مية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد

فأول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة ، تجد فيه وصف الدار وما

بقى من آثارها على نحو ما تجده عند زهير وأوس والحطيئة ، وربما شاركهم فى اللفظ ، كقوله :

إلا الأثافى لأيًا ما أبينهـا   والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

فهو يذكر بقول زهير :

وقفت عليها بعد عشرين حجة   فلأياً عرفت الدار بعد توهم
أثافىّ سفعاً فى معرس مرجل   ونؤياً كجذم الحوض لم يتهدم

وربما استطعت أن تفسر شعر النابغة بشعر الحطيئة ، كقوله :

ردت عليه أقاصيه ولبـده   ضرب الوليدة بالمسحاة فى الثأد

يفسره قول الحطيئة :

رأت عارضًا جوناً فقامت غريرة   بمسحاتها قبل الظلام تبادره
فما برحت حتى أتى الماء دونها   وسدت نواحيه ورفع دابره

فإذا فرغ النابغة من الدار وآثارها ، عمد إلى ناقته فوصفها معتمداً فى هذا الوصف على مذهب أصحابه من عرض الصور المادية فى شىء من القصص ، وربما لم يتجاوز ما قال أوس كما قدمنا ، وذلك قوله :

كأن رحلى وقد زال النهار بنـا   يوم الجليل على مستأنس وحـد
من وحش وجرة موشى أكارعـه   طاوى المصير كسيف الصيقل الفرد
أسرت عليه من الجوزاء سارية   تزجى الشمال عليه جامد البرد
فارتاع من صوت كلاب فبات له   طوع الشوامت من خوف ومن صرد
فبثهن عليـه واستمر بـه   صمع الكعوب بريات من الحرد
وكان ضمران منه حيث يوزعه   طعن المعارك عند المحجر النجد
شك الفريصة بالمدرى فأنفـذها   طعن المبيطر إذ يشفى من العضد
كأنه خارجاً من جنب صفحته   سفود شرب نسوه عند مفتأد

فظل يعجم أعلى الروق منقبضاً ... فى حالك اللون صدق غير ذى أود
لما رأى واشق إقعاص صاحبــه ... ولا سبيــل إلى عقل ولا قــود
قالت له النفس إنى لا أرى طمعاً ... وأن مولاك لم يسلم ولم يصــد
فتلك تبلغــنى النعمان إن لــه ... فضلا على الناس فى الأدنى وفى البعد

فهو بعينه القصص الذى تراه عند أوس وزهير معتمداً على الصور المادية حتى ينتهى من وصف الناقة إلى ما يريد الشاعر . ولكن النحل يبدأ من هذا الموضع ؛ فقد وصل النابغة إلى النعمان ، وكان المعقول أن يمضى فى مدحه على نحو ما يمضى أصحابه ، ولكنه يستطرد إلى ذكر سليمان بن داود وبناء الجن تدمر له ، فى كلام ضعيف اللفظ سخيف المعنى لا صلة بينه وبين شعر النابغة :

ولا أرى أحداً فى الناس يشبهه ... ولا أحاشى من الأقوام من أحد
إلا سليمان إذ قال الإله لــه ... قم فى البرية فاحددها عن الفنــد
وخيس الجن إنى قد أذنت لهم ... يبنون تدمــر بالصفاح والعمد
فمن أطاعك فانفعــه بطاعتــه ... كما أطاعك وادلله على الرشد
ومن عصــاك فعاقبــه معاقبــة ... تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمد
إلا لمثلك أو من أنت سابقــه ... سبق الجواد إذا استولى على الأمــد

والظاهر أن هذه الأبيات قد أدخلت على القصيدة إدخالا ، وأن الأبيات التى تأتى مكانها إنما هى قوله :

الواهب المائة العــكاء زينهــا ... سعدان توضح فى أوبارها اللبد
والأدم قد خيست فتلا مرافقهــا ... مشدودة برحال الحــيرة الجــدد
والراكضات ذيول الريط فنقهــا ... برد الهــواجر كالغزلان بالجــرد
والخيــل تمزع غرباً فى أعنتهــا ... كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد

ثم تأتى بعد هذه الأبيات قصة زرقاء اليمامة وحمامها أو مطارها ، ولا

شك فى أن هذه القصيدة منحولة فى القصيدة ، إلا أن يكون النابغة قد أشار إليها إشارة فى قوله :

أحكم كحكم فتاة الحى إذ نظرت ... إلى حمام شراع وارد الثمد

فأما قوله بعد ذلك :

يحفه جانبا نيق وتتبعه ... مثل الزجاجة لم تكحل من الرمد
قالت ألا ليتما هذا الحمام لنا ... إلى حمامتنا ونصفه فقد
فحسبوه فألفوه كما زعمت ... تسعاً وتسعين لم تنقص ولم تزد
فكملت مائة فيها حمامتها ... وأسرعت حسبة فى ذلك العدد

فمن تكلف الرواة لتفسير ذلك البيت . وأكبر الظن أن ذلك البيت نفسه ليس فى موضعه من القصيدة ، وإنما هو يأتى أثناء الاعتذار حين يطلب النابغة إلى النعمان ألا يقبل فيه قول الوشاة دون روية أو فراسة .

ومثل هذا يجب أن يقال فى غير هذه القصيدة من شعر النابغة الذى اعتذر فيه إلى النعمان أو مدح فيه ملوك غسان . فلم يصح لنا مثلا من قصيدته التى مطلعها :

عفا ذو حسا من فرتنا فالفوارع ... فجنبا أريك فالتلاع الدوافع

إلا أبيات متفرقة جاء بعضها فى أول القصيدة فى وصف الدار وآثارها ، وجاء بعضها فى وسط القصيدة ولكنه مضطرب ، وهو قوله :

أتانى أبيت اللعن أنك لمتنى ... وتلك التى تستك منها المسامع
فبت كأنى ساورتنى ضئيلة ... من الرقش فى أنيابها السم ناقع
يسهد من ليل التمام سليمها ... لحلى النساء فى يديه قعاقع
تناذرها الراقون من سوء سمها ... تطلقه طوراً وطوراً تراجع

وعندنا أن هذا الشطر الأخير قد أدخل لتكميل البيت بعد أن ضاع الشطر الثانى منه . ثم صح لنا من هذه القصيدة قول النابغة :

فإنك كالليل الذى هو مدركى ... وإن خلت أن المنتأى عنك واسع
خطاطيف حجن فى حبال متينة ... تمد بها أيـد إليك نـوازع

فأما ما عدا هذه الأبيات من القصيدة فنه المنحول كله ، ومنه ما نحل جزء دون الجزء الآخر .

وقصيدة النابغة التى مطلعها :

أمن ظلامة الدمن البوالى ... بمرفض الحبيّ إلى وعال

لا يصح منها عندنا إلا قسمها الأول إلى قوله :

فداء لامرئ سارت إليه ... بعذرة ربها عمى وخـالى

وقل مثل هذا فى شعر النابغة الذى مدح به الغسانيين ؛ فقد كثر فيه النحل ، ومنه ما اخترع كله بعد الإسلام ، كهذه الأبيات التى فضل الشعبى بها النابغة على الأخطل :

هـذا غلام حسن وجهه ... مستقبل الخير سريع التمام

فهى أبيات قد نظم فيها الملوك من بنى غسان نظماً .

وبائية النابغة التى مطلعها :

كلينى لهمّ يا أميمة ناصب ... وليل أقاسيه بطىء الكواكب

صحيحة فى جملتها ، ولكن عبث الرواية فيها كثير . وظاهر أنا نرفض قصيدة المتجردة كلها ، ولا نقبل منها إلا أولها :

من آل مية رائح أو مغتدى ... عجلان ذا زاد وغير مزود
زعم البوارح أن رحلتنا غداً ... وبذاك خبرنا الغراب الأسود
لا مرحباً بغد ولا أهلا به ... إن كان تفريق الأحبة فى غد

ونحن نرى أن إصلاح الإقواء فى هذه الأبيات متأخر .

فأما شعر النابغة الذى يمس الحياة البدوية الخالصة فالنحل فيه قليل أو هو أقل من النحل فى هذا المدح والاعتذار . تعرف ذلك حين تقرأ هذا

الشعر فترى فيه طابع المدرسة ، وترى فيه متانة ورصانة مطردين وإسفافاً قليلا .

ولعلك بعد أن قرأت ما عرضنا عليك من شعر النابغة الذى صح لنا لا تشك فى اتصاله بهذه المدرسة الأوسية الزهيرية ؛ فقد رأيت صوره المادية فى داليته ورأيتها فى العينية أيضاً . والناس يقدمون النابغة بقوله :

فإنك كالليل الذى هو مدركى وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

وأى شىء فى هذا البيت غير هذا التشبيه البديع ؛ وإنما جاء جمال هذا التشبيه من أنه مادى فى جوهره معنوى فى غايته .

والناس يحمدون للنابغة قوله :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب
بأنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

وأى شىء فى هذين البيتين إلا هذا التشبيه المادى فى جوهره المعنوى فى غايته . وللنابغة فى شعره صور جياد حسان لا أستطيع أن أهمل منها هذه الصورة البديعة فى قوله :

والخيل تمزع غرباً فى أعنتها كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد

ومهما يكن من شىء فاتصال النابغة بأصحابه لا شك فيه من الوجهتين الفنيتين اللتين أشرنا إليهما . وليس من شك فى أن تلاميذ هذه المدرسة أكثر ممن ذكرنا . فهناك شعراء آخرون منهم التميمى والقيسى قد أخذوا عن أوس وأصحابه وساروا سيرتهم ، ولكنا نكتفى بمن ذكرنا ؛ فهم الزعماء ، وهم ليسوا زعماء هذه المدرسة وحدها بل هم فيما يظهر زعماء الشعر المضرى الجاهلى كله .

ونحن نعلم أنا بعيدون أشد البعد من أن نكون قد وفيناهم حقهم من البحث والتحليل ، بل نحن لم نأخذ من ذلك إلا بحظ ضئيل جداً ، ولكنا مع ذلك مكتفون بهذا المقدار ؛ لأنا لم نرد فى حقيقة الأمر إلا عرض المنهاج وامتحانه . وقد يخيل إلينا أن هذا المنهاج صحيح منتج ، وأن سلوكه فى درس هؤلاء

الشعراء أنفسهم وفى درس المدارس الأخرى التى أشرنا إليها آنفاً قد ينتهى إلى إظهار طائفة من الشعر الجاهلى هى إلى الصحة أقرب منها إلى الفساد والنحل .

فأنت ترى بعد هذا كله أنا فى هذا الكتاب لم نكن هدامين ليس غير ، وإنما هدمنا لنبنى . ونحن نحاول أن يكون بناؤنا متين الأساس قوى الدعائم . ونحن نعتقد أنا قد نوفق من ذلك لكثير ؛ ولكنا فى حاجة إلى الوقت من ناحية ، وإلى معونة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى . وأكبر الظن أنا لن نفقد ما نحتاج إليه من هؤلاء المخلصين الصادقين حين نستأنف هذا البحث عن الشعر الجاهلى المضرى فى تفصيل ودقة منذ السنة المقبلة إن شاء الله .

الكتاب السادس

الشعر

طبيعته ـ ونوعه ـ وفنونه

١ ـ تعريف الشعر العربي

قد يكون من الغريب أن نمضى من هذا الكتاب إلى حيث بلغنا ذاكرين الشعر ما شاء لنا البحث أن نذكره، دون أن نعرض لهذا الشعر فى نفسه بتعريف أو بحث عن خصائصه ومميزاته . ولكنا نظن أنا لم نكن فى حاجة إلى هذا النحو من البحث لندرس الشعر الجاهلى من حيث إنه صحيح أو غير صحيح ؛ فالناس جميعاً يعرفون معنى الشعر ، وهم جميعاً يعرفون الشعر العربى ويستظهرون منه نماذج مختلفة . فلسنا نحدثهم عما يجهلون حين نحدثهم عن الشعر الجاهلى والأموى والعباسى . وربما كان الغريب هو أن نحتاج لتعريف الشعر أو محاولة تعريفه .

على أنا مع ذلك محاولون تعريف الشعر ، والشعر العربى خاصة ؛ لا لأن الناس يجهلونه ، بل لأن من الخير أن يتفق الباحثون عن التاريخ الأدبى على المعنى الذى يفهم من لفظ الشعر حين يذكره هؤلاء الباحثون . فالناس يختلفون فى معنى الشعر اختلافاً غير قليل : فمنهم من يرى أن الشعر هو الكلام المنظوم فى الوزن والقافية . ومنهم من يرى أن الشعر هو الكلام الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ، ويقصد فيه إلى هذا الجمال الفنى الذى يخلب الألباب ويستهوى القلوب ، لا يعنيه أن يكون هذا الكلام منظوماً فى الوزن والقافية أو غير منظوم . ومنهم من يقف موقفاً وسطاً بين أولئك وهؤلاء ، فلا يطلق لفظ الشعر إلا على الكلام المنظوم الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه إلى الجمال الفنى ؛ فهو لا يرى منظومات النحو والصرف شعراً وإن نظمت فى الوزن والقافية . وهو لا يرى مقامات الهمذانى أو رسائل ابن العميد شعراً ، وإن لم تخل

من اعتماد على الخيال وقصد إلى الجمال الفنى . وهناك قوم يتحللون من بعض هذه القيود دون بعضها الآخر متأثرين فى ذلك بتطور الشعر عند بعض الأمم الأجنبية ؛ فهم يتحللون فى القافية مثلا ويكتفون بالوزن . وهم قد لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من القافية ؛ فمنهم من يريد إلغاءها ، ومنهم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير وربما لم يتفقوا فى مقدار التزام الوزن نفسه ؛ فمال بعضهم إلى التزام البحر الواحد فى القصيدة الواحدة ، ومال بعضهم الآخر إلى الافتنان فى هذه البحور ، فخلط بحراً ببحر من البحور التى عرفها العروضيون ، وربما أضاف إلى هذه البحور ما لم يكن للعروضيين به عهد من قبل .

وليس هذا الاختلاف مقصوراً على العصر الذى نحن فيه ، بل هو طبيعى لازم للتطور الفنى من حيث هو . وقد عرفه القدماء من العرب . وليس أوضح دلالة على هذا من هذه الفنون التى استحدثها العرب فى حضارتهم فى بغداد والأندلس وما بينهما من الأقطار الإسلامية العربية . فلم يكن العرب الجاهليون والأمويون يعرفون الموشحات ولا الأزجال ولا هذه الفنون المختلفة التى استحدثت من الشعر ، والتى احتفظ بعضها باللغة العربية الفصحى واندفع بعضها فى اللغة العامية المألوفة.

وسيظل هذا الاختلاف بين الشعراء فى معنى الشعر من حيث لفظه وأغراضه قائماً ما قام هؤلاء الشعراء أنفسهم ، وما كانت لهم حياة خاصة غير خاضعة خضوعاً تامًّا للتقليد .

ومؤرخ الآداب مضطر بحكم صناعته أن يتبع هؤلاء الشعراء المنتجين فى تطورهم وافتنانهم ، وأن يسجل ما يستحدثون من فن رضى عن ذلك أو لم يرض .

والحق أن اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعر مهما يكن عظيما فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص منه تعريفاً علميًّا للشعر العربى . فالعرب متفقون فى جميع عصورهم على أن الشعر يجب أن يكون موزوناً مهما يكن الوزن الذى يقصد إليه الشاعر .

لا يستطيع العربى أن يتصور الشعر إلا إذا كان لفظه مقيداً بهذا المقياس العروضى ، أو قل بهذا المقياس الموسيقى الذى يلائم بين أبيات القصيدة ، بل يلائم بين أجزاء البيت الواحد ملاءمة ما . والعرب متفقون أيضاً على أن الشعر لا يكون شعراً حتى يقيد بالقافية تقييداً ما . فأما القدماء فكانوا يلتزمون القافية الواحدة والأرجوزة ، ثم أخذ بعضهم يتحلل من هذه القافية فى الرجز ، ثم فى القصيد ، وافتنوا فى ذلك افتناناً كثيراً كما افتنوا فى الوزن نفسه افتناناً كثيراً . فلا بد إذن من أن يكون لفظ الشعر مقيداً بالمقياس العروضى الموسيقى من ناحية ، وبالقافية من ناحية أخرى . ولكن الشعراء والأدباء لا يكتفون عادة بهذا المقدار من التقييد اللفظى ، وإنما يريدون أن تكون للشعر لغة خاصة مختارة اللفظ اختياراً دقيقاً ، يمنحه روعة وجزالة أحياناً ، ويمنحه رقة وعذوبة أحياناً أخرى ، ويعصمه على كل حال من الابتذال . فلا بد إذن من أن يقيد الشعر بقيد ثالث هو الجودة الفنية للفظ الذى يتألف منه .

فإذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا إلى المعنى ، فاتفقوا فيه على شىء واختلفوا فى أشياء : فهم يتفقون على أن المعنى يجب أن يكون جيداً شريفاً قيما . ولكن هذه كما ترى ألفاظ عامة غامضة ليس من اليسير الاتفاق على معناها الدقيق المحدود . ومن هنا لا يستطيع الأدباء أن يبرءوا من تحكيم الذوق الشخصى حين يريدون أن يقدروا جودة المعنى أو رداءته . وهم كذلك لا يستطيعون أن يبرءوا من تحكيم الذوق الشخصى حين يريدون أن يقدروا حظ اللفظ من الجزالة والروعة أو الرقة والعذوبة ؛ لأن هذه الأشياء كلها إضافية تختلف باختلاف الأذواق الفردية والاجتماعية . ثم يختلف الأدباء بعد هذا فى أن الشعر يجب أن يعتمد على الخيال أو على الحق ، وفى مقدار اعتماده على الخيال أو اعتماده على الحق : فمنهم من يؤثر الشعر الذى لا حظ فيه للخيال ولا للاختراع ، وإنما هو وصف صادق مطابق للحق الواقع . ومنهم من يؤثر الشعر الذى يسترسل صاحبه مع الخيال ويسرف فى ذلك فيتورط فى المبالغات وألوان الغلو . ومنهم من يأخذ بين هذا وذاك طريقاً وسطاً .

ثم هم بعد هذا كله يختلفون فى مقياس الجمال الشعرى : أهو اللفظ أم هو المعنى أم هما الأمران جميعاً ؟ ولعل أحسن ما كتب فى ذلك فى القرن الثالث ما قدمه ابن قتيبة بين يدى كتابه طبقات الشعراء حين قسم الشعر إلى ما حسن لفظه ومعناه ، وما حسن لفظه دون معناه ، وما حسن معناه دون لفظه ، وما فسد لفظه ومعناه جميعاً ، وضرب لذلك الأمثال . ولكن هذا التقسيم نفسه على ما يظهر فيه من الدقة المنطقية لا يجدى شيئاً ؛ فإن الأدباء لا يستطيعون أن يتفقوا على هذا الحسن الذى يوصف به اللفظ والمعنى أحدهما أو كلاهما ، وآية ذلك أن منهم من يرى هذه الأبيات جيدة اللفظ عادية المعنى [1] ، وهى :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على حدب المطايا رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح

ومنهم من يراها جيدة المعنى ، وربما آثرها لجودة معناها [2] . وقل مثل ذلك فى كل شعر يحكم فيه الذوق ؛ فإن حكم الناقد يختلف باختلاف ذوقه ومزاجه وذوق بيئته ومزاجها .

ومهما يكن من شىء فإن فى الشعر جمالا فنياً خالصاً يأتيه أحياناً من قبل اللفظ وأحياناً من قبل المعنى ،وأحياناً من قبلهما جميعاً . ومهما يختلف حظ الشعر من هذا الجمال ، ومهما يختلف ذوق النقاد ورأيهم فى هذا الجمال ، فإن للشعر منه حظاً ما يتفق الناس جميعاً إذا سلمت أذواقهم فى إحساسه والشعور به . وإذا كان الشعراء والأدباء متفقين على أن الشعر يجب أن يتقيد لفظه بالوزن والقافية ، فهم متفقون كذلك على أن الشعر يجب أن يكون له حظ ما من هذا الجمال الفنى مهما يكن مصدره ومقداره .

وإذن فنحن نستطيع أن نعرف الشعر آمنين بأنه الكلام المقيد بالوزن

---

(١) ممن يرون هذا الرأى عبد القاهر الجرجانى وقد بسطه فى كتابه أسرار البلاغة صفحة ١٥ وكذلك أبو هلال فى الصناعتين صفحة ٤٢ وابن قتيبة فى طبقات الشعراء .

(٢) الكثير من رواة الأدب يروبها على أنها جيدة المعنى .

والقافية ، والذى يقصد به إلى الجمال الفنى . فإذا اتفقنا على هذا المقدار فلندع الشعراء المنتجين والنقاد وما هم فيه من اختلاف فى تقدير هذه القيود وتصوير هذا الجمال الفنى ، لا نعرض لذلك إلا فى الدراسات التفصيلية التى نقف فيها عند شعر الشعراء ونقد النقاد .

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد إلى الإغراب ، ولا يضع الشعر حيث يضعه الشعراء أنفسهم فى هذه المكانة العالية التى لا يسمو إليها إلا من كان له من الخيال جناح قوى يستطيع أن يصعد به إلى حيث لا يستطيع الباحثون من العلماء أن يصعدوا ، إنما هو تعريف يسير فيه تواضع واعتدال . ذلك لأنه يلتمس الشعر من حيث هو حقيقة واقعة تدرس وتستقرأ ، لا من حيث هو مثل أعلى يسمو إليه الشاعر والناقد . وذلك لأن تاريخ الآداب مضطر إلى أن يتناول بحثه الشعراء مهما يختلف حظهم من الإجادة ، ومهما تتفاوت طبقاتهم . فهو يعرض للشعراء النابغين ، كما يقف عند الشعراء الخاملين ، وكما يعنى بأوساط الشعراء ، فيجب أن يكون تعريفه للشعر جامعاً لما ينتجه أولئك وهؤلاء .

٢ ــ موقف المعاصرين من الشعر العربى

ولكن رأى الناس فى الشعر العربى مختلف باختلاف ميولهم وأهوائهم ونزعاتهم فى الفن والعلم وغيرهما من فروع الحياة . وأنت إذا نظرت إلى الذين يعنون بالشعر العربى رأيتهم يقفون منه مواقف ثلاثة : فبعضهم يرى أن الشعر العربى وحده هو الشعر ، وأن الشعر الأجنبى لا يستطيع أن يعدله ولا أن يثبت له ؛ وهؤلاء هم أنصار القديم والقدماء الذين لم يظهروا من آداب اللغات الأجنبية على شىء . وزعيم هؤلاء جميعاً فيما يظهر الجاحظ الذى كان يرى أن اليونان أصحاب فلسفة ومنطق ، وأن الفرس أصحاب تقليد ونقل ، وأن أهل الهند أصحاب حكمة وأخلاق ، فأما البيان فى الشعر والنثر فحظ العرب وحظهم وحدهم . ولو قد عرف الجاحظ شعر هوميروس وبندار وخطابة

بركليس وديموستين لغير رأيه فى ذلك تغييراً . وشيوخ المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ ، ويلقنون كلامه لتلاميذهم ويأخذونهم باستظهاره . وهم لا يعترفون لليونان والرومان والهند والفرس بحظ من بيان، وهم يضيفون إلى هذه الشعوب الأمم الحديثة كلها . وما نظن أنهم يعدلون بامرئ القيس « شكسبير » أو « راسين »، أو قل إنهم يجهلون وجود شكسبير وراسين . ولو قد عرفوهما وعرفوا أمثالهما من الشعراء الأوربيين المحدثين لما عدلوا بامرئ القيس شاعراً من هؤلاء الشعراء ، بل لما عدلوا بامرئ القيس هؤلاء الشعراء جميعاً . ذلك لأنهم لن يستطيعوا أن يفهموا هؤلاء الشعراء ، ولا أن يذوقوا شعرهم أو يسيغوه . ففهم الشعر الأوربى الحديث محتاج إلى ثقافة أوربية متينة لم يظفر هؤلاء الشيوخ منها بقليل ولا كثير . وإذن فهم يرون وسيرون أبداً أن الشعر العربى وحده هو الشعر ، كما أنهم يرون وسيرون أبداً أن اللغة العربية وحدها هى اللغة . ولعلك تعلم أن أول كلمة يسمعها الطالب الأزهرى الذى هو عنصر المدرسة القديمة إنما هى قول الكفراوى : « الحمد لله الذى جعل لغة العرب أفصح اللغات » . والطالب الأزهرى منذ ذلك اليوم يمضى فى الاقتناع بأن اللغة العربية أفصح اللغات ، وأن الآثار العربية أرقى الآثار ، وأن ما تنتجه الأمم الأخرى قديمة كانت أو حديثة من الآداب إنما هى رطانة وعجمة لا تغنى شيئاً ولا تمثل جمالا . والذين يتاح لهم من هؤلاء الطلاب أن يتصلوا بالثقافة الحديثة اتصالا ما يدهشون أول الأمر حين يرون أن قد كان لليونان والرومان شعراء وخطباء يعدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحياناً إن كانت للمقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل . وكما أن هؤلاء الشيوخ يقدمون اللغة العربية على اللغات الأجنبية كافة ، لأن هذه اللغة العربية غنية ضخمة الثروة تدل على البعير والسيف والخمر والحية والداهية بمئات الألفاظ دون أن يقدروا مصدر هذه الثروة أو قيمتها ، ودون أن يعرفوا حظ اللغات الأجنبية من أنواع أخرى من الثروة قد تكون أنفع وأجدى ، فهم يقدمون الشعر العربى لأسباب كهذه الأسباب ؛ لأنه يلتزم فى القصيدة الواحدة قافية واحدة لا تتغير مهما يعظم حظ القصيدة من الطول ، ولأنه كثير لا يحصى ، ولأن العرب كلهم

شعراء يكفى — كما يقول الجاحظ — أن يصرف أحدهم همته إلى مذهب الكلام فإذا الألفاظ والمعانى تواتيه أرسالا ، وتنثال عليه انثيالا . وهم يمضون فى ألوان من هذا الكلام دون أن يقدروا قيمة هذه الأسباب وحظها من الصحة والبطلان ، ودون أن يتعرفوا قيمة الشعر الأجنبى وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تكون أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثراً .

هؤلاء فريق . وفريق آخر يغلون فى ازدراء الشعر العربى خاصة والأدب العربى عامة غلو الشيوخ فى إيثاره وإكباره ، وهؤلاء هم المتطرفون من أنصار الجديد ، هم الذين فتنتهم الحضارة الحديثة ، وما استحدثت من أدب وفن ، فلم يعرفوا غيرها ولم يقيموا للأدب العربى وزناً . هؤلاء لا يتحدثون عن الأدب القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم إلا فى سخرية وازدراء وفى سخط وازورار أحياناً . وهم يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثر مذاهب غريبة شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربى . هم يزدرون الوزن والقافية ، وهم يزدرون النحو والصرف ، وهم يزدرون أصول اللغة نفسها ، وهم يبتدعون أساليب ومناهج فى نظم الكلام ، لا يطمئن لها المنطق العربى ولا ترتاح إليها الأذن العربية . وأنت تستطيع أن تحدثهم عن شعراء العرب وخطبائهم وكتابهم وما ظفروا به من الإجادة والإتقان الفنى فسيعرضون عنك إعراضاً ،وسيمضون فيما هم فيه من ابتداع يعتمد فى أكثر الأحيان على الغرور وشىء من الغفلة غير قليل . وكما أن الشيوخ معذورون حين يجحدون الآداب الأجنبية لأنهم يجهلونها ، فهؤلاء المسرفون فى التجديد معذورون لأنهم يجهلون الأدب العربى جهلا تاماً ولا يستطيعون أن يذوقوه ولا أن يسيغوه . أولئك نشأهم الأزهر ودار العلوم فانقطعت الصلة بينهم وبين الحديث ، وهؤلاء نشأتهم المدارس الأجنبية الخالصة فانقطعت الصلة بينهم وبين القديم .

وهنا يجب أن ننصف فنقول إن مصر وإن كثر حظها من أنصار القديم المسرفين فى عصرنا لمكان الأزهر ودار العلوم ، فحظها من المسرفين فى التجديد قليل أو هو غير موجود . ذلك لأن المصريين على كلفهم بالتجديد

واستعدادهم للتطور محتفظون بشخصيتهم الاجتماعية والسياسية ، حريصون عليها أشد الحرص ، قد عبثت بهم الخطوب منذ أكثر من عشرين قرناً ، ولكنهم ظلوا على ذلك مصريين محتفظين بهذه المصرية . ومعنى هذا أن فى كل فرد من أفراد المصريين — مهما يكن مزاجه وطبيعته — حظاً من الميل إلى القديم والاستمساك به ؛ فهو يتطور ويثور أحياناً ، ولكنه على ذلك كله متصل بقديمه مستمسك بأسباب هذا القديم . فلن تجد فى المصريين من يمقت القديم العربى المقت كله ؛ أو يزدرى الأدب العربى ، أو يميل إلى التفريط فى أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام ، فمن المصريين إذن ومن طائفة من أدباء الشرق العربى يتكون الفريق الثالث الذى يقف فى الشعر العربى خاصة والأدب العربى عامة موقف القصد والإنصاف والاعتدال .

هؤلاء لا يزدرون الأدب العربى القديم ، ولكنهم لا يكتفون به ، وإنما يقبلونه على أنه قد أدى ما كان ينبغى أن يؤدى فى عصوره المختلفة ، ويريدون مع ذلك أن يكون لهم أدب ملائم للعصر الذى يعيشون فيه . هم لا يزدرون الفرزدق وجريراً ، ولا يسخرون من ابن الرومى والمتنبى ، بل يعجبون بهم ويدرسونهم فى عناية وتحقيق ، ويتخذونهم أحياناً نماذج لجيد الشعر العربى وقيمه ، ولكنهم لا يتخذونهم مثلا عليا لما ينبغى أن يكون عليه الشعر العربى فى هذه الأيام . هم معتدلون ؛ لأن الله قد عصمهم من الجهل الذى يضطر أصحابه إلى الغلو والتعصب . هم درسوا الأدب القديم فذاقوه وأساغوه ، ودرسوا الأدب الأجنبى فذاقوه وأساغوه ، واقتنعوا أن الأديب العربى قادر على أن يرقى بأدبه إلى حيث يجعله مرآة صادقة لهذه الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئاً . هؤلاء يقدرون الشعر العربى القديم قدره ؛ لأنهم لا يضعون مقياساً مطلقاً يقيسون به جيد الشعر ورديئه ، وإنما يلحظون فى هذا ما يكون بين الشعر وبين العصر الذى قيل فيه من صلة . وهم يَرَوْنَ أن الشعر العربى قد أرضى العرب وقضى لهم حاجاتهم المختلفة فى عصور رقيهم الأدبى والفنى ، فمثل عواطفهم وأهواءهم ، وصور حياتهم الفردية والاجتماعية تصويراً قوياً صادقاً لم يظفر

ببعضه فن التاريخ . وليس عيباً على الشعر العربي القديم أن لا يمثل عواطفنا نحن ولا أهواءنا ؛ فإن أصحابه لم يقولوه ليمثل عواطفنا نحن وأهواءنا . وأنت تستطيع أن تأخذ بهذا العيب نفسه شعر هوميروس و بندار وشكسبير ، إنما كل ما يطلب إلى الشعر الجيد أن يكون فيه حظ من الجمال الفني ، يحسه المعتدلون من الناس جميعاً حين يستطيعون أن يتذوقوه و يسيغوه مهما تختلف العصور والبيئات . وأنت واجد هذا الحظ من الجمال عند هوميروس وشكسبير وعند فرجيل متى استطعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسيغ شعرهم . ونحن نزعم —ونظننا موفقين— أن هذا الحظ من الجمال الفني قوى عند الشعراء المجيدين من العرب يحسه و يلذه الناس جميعاً متى استطاعوا أن يقرءوه و يفهموه ، أى متى أعدوا له أنفسهم بالثقافة الملائمة له . فأما أن فيه ألواناً من الصور والمعانى ينفر منها الذوق الحديث ولا تلائم ميول الفرنج وما ألفوا من عادة شعرية ، فذلك شيء لاشك فيه ، ولكنك تجد عند نوابغ الشعراء من الفرنجة ألواناً من الصور والمعانى ينفر منها الذوق العربى ولا تلائم ما ألف العرب من عادة شعرية . بل أنت واجد عند هوميروس وبندار وفرجيل ألواناً من الصور والمعانى لا يطمئن إليها الذوق الأوربى الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق وبين الأدب اليونانى واللاتينى من الاتصال .

وخلاصة القول أن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين . فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفنى المطلق ، وهو من هذه الناحية موجه إلى الناس جميعاً ، مؤثر فى الناس جميعاً ، ولكن بشرط أن يعدوا لفهمه وتذوقه . وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل فى قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته وعصره ، وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه . ولو قد خلا الشعر من إحدى هاتين الخاصتين لما كانت له قيمة حقيقية . فهو بخاصته الأولى مظهر كما قلنا من مظاهر الجمال الذى تطمح إليه الإنسانية كلها ، وهو بهذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس مهما تختلف عصورها وبيئاتها . وهو من الناحية الأخرى مصدر من أصدق مصادر التاريخ إذا عرفنا كيف نقرؤه ونفهمه ونخضعه لمناهج البحث العلمى . فهو يصور لنا حياة الأفراد

والجماعات فى أزمنتها وأمكنتها المختلفة . وهو بهذا يمكننا من الموازنة والمقارنة واستخلاص ما يجمع بين الناس من صلة وما يفصل بينهم من فروق . وليس من شك فى أننا نجد هاتين الخاصتين قويتين فى الشعر العربى الأموى والعباسى والأندلسى بنوع خاص : نجد فيه هذا الجمال الفنى المشترك ، ونجد فيه هذا التمثيل الصادق للعصر الذى قيل فيه .

فازدراء الشعر العربى القديم غلو لا يلائم الباحثين عن العلم وحقائقه ، وهو فى الوقت نفسه ليس أقل إمعاناً فى الإسراف والخطل من ازدراء الشعر الأجنبى .

٣ ــ نوع الشعر العربى

ولكن الخصومة بين أنصار القديم والجديد حول الشعر العربى لا تقف عند هذا الحد ، وإنما تتجاوزه إلى شىء آخر ؛ فقد ظهر أنصار الجديد على الشعر الأجنبى قديمه وحديثه ، وعرفوا أن هذا الشعر ــ على أنه غنى فى نفسه خصب فى لفظه ومعناه ــ كثير الأنواع متباين الفنون ، له من ذلك حظ ليس للشعر العربى مثله . وكيف لا وقد رأوا عند اليونان والرومان والفرنج شعراً يسمى الشعر القصصى ، وآخر يسمى الشعر الغنائى ، وآخر يسمى الشعر التمثيلى ، ورأوا لكل نوع من هذه الأنواع خصائص ومميزات وحظوظاً من الجمال مختلفة ، ورأوا أن صنوف هذا الشعر الأجنبى متنوعة ، واختلاف المذاهب فيه قد استطاع أن يمثل حياة أصحابه من وجوه كثيرة ، واستطاع فى الوقت نفسه أن يعرض على الناس مظاهر الجمال الفنى المطلق مختلفة متنوعة ، والتمسوا ذلك من الشعر العربى فلم يجدوه ولم يجدوا شيئاً يقرب منه ، فوصفوه بالنقص والضعف ، ووصفوا أصحابه بالقصور ، واندفعوا فى افتتانهم بالشعر الأجنبى وازدرائهم للشعر العربى حتى أحفظوا أنصار القديم وغاظوهم ؛ فهب هؤلاء يذودون عن شعرهم العربى ، ولكنهم لم يسلكوا فى هذا الدفاع طريقاً سواء ، وإنما التوت بهم السبل ، فخلطوا وأفسدوا الأمر على أنفسهم وعلى الشعر العربى . ذلك أنهم زعموا أن الشعر

العربى كالشعر الأجنبى منوع مختلف المذاهب ، فيه القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل . ولم لا ؟ أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن الشعر القصصى فيه ذكر للحروب والمحن وما يبلى الأبطال فيها من بلاء ؟ وهل الحماسة العربية شىء غير هذا ؟ ففيها ذكر للحروب والمحن وبلاء الأبطال فيها . وأى شىء تجده فى هذا الشعر الذى قيل فى حرب البسوس أو فى حرب داحس والغبراء ، أو فى حرب الفجار أو فى حرب بعاث ، أو فى المغازى والفتوح ، أو فى الفتن الإسلامية ؟ ولم لا يكون مهلهل كأخيل ؟ ولم لا يكون عنترة كأخيل ؟ ولم لا يكون امرؤ القيس كأوليس ؟ ولم لا يكون أبطال الحماسة العربية كأبطال الإلياذة والأوديسة والإنيادة ؟

أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن فى الشعر الأجنبى غناء يصف عواطف النفس وأهواءها ، ويمثل حياة الفرد تمثيلا قوياً . والغزل العربى أى شىء هو ؟ أليس شعراً يغنى فيه الشاعر حبه وألمه ولذته ، ويصور فيه عواطفه وأهواءه ؟ والرثاء العربى أى شىء هو ؟ وقل مثل ذلك فى المدح والهجاء . فإن زعمت أن اليونان كانوا يغنون شعرهم فقد كان العرب يغنون شعرهم أيضاً . أليس قد سمى الأعشى صناجة العرب ؟ ومن الذى يجهل مكان الغناء والصلة بينه وبين الشعر أيام بنى أمية وبنى العباس ؟ ونحن مدينون لذلك بكتاب الأغانى.

أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن فى الشعر الأجنبى تمثيلا يعتمد على الحوار ؟ ومن الذى يستطيع أن يجحد أن فى الشعر العربى حواراً بين العاشقين وبين المتخاصمين . وأى شعرٍ شعرُ امرئ القيس حين يدخل على صاحبته فتأبى عليه ويلح عليها ؟ ومن الذى يستطيع أن يجحد أن كثرة الشعر الذى يشتمل عليه ديوان ابن أبى ربيعة إنما هى حوار وتمثيل ؟

وإذن فليس للشعر الأجنبى على الشعر العربى فضل ؛ فنى هذا الشعر العربى القصص ، وفيه الغناء ، وفيه التمثيل . وعلى هذا مضى شيوخ المدرسة القديمة فى دفاعهم عن الشعر العربى ، فأفسدوا الأمر — كما قلنا — على أنفسهم

وعلى الشعر . ذلك لأن الشعر العربي ليس فيه قصص وليس فيه تمثيل . فالشعر القصصي ، كما يعرفه أصحاب هذا الفن من القدماء والمحدثين ، لا يعتمد على ذكر الأبطال والحروب ليس غير ، وإنما هو يعتمد على ذلك ، ويعتمد على أشياء أخرى منها اللفظي ومنها المعنوى ؛ فهو فى لفظه طويل مسرف فى الطول تبلغ القصيدة من قصائده آلافاً من الأبيات . وهو فى لفظه مقيد بألوان من الوزن والموسيقى . وهو مقيد فى الأداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها . وهو فى معناه يذكر الحروب والمحن وبلاء الأبطال فيها ، ولكنه يذكر الآلهة أيضاً ويستوحيهم ما يريد أن يقول . ثم هو فى معناه اجتماعى يفنى شخصية الشاعر إفناء تامًّا أو كالتام فى الجماعة التى يصفها من جهة ، والجماعة التى ينشدها من جهة أخرى . وليس فى هذا الشعر العربى شىء من هذا .

والشعر التمثيلى لا يعتمد على الحوار ليس غير . وإنما يعتمد على حوار لا يعرفه الشعر العربى ، على حوار بين اثنين أو أكثر ، لا يرد فيه لفظ قال أو قلت أو أجاب أو أجبت ، وإنما هو حوار بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ثم هو يعتمد مع الحوار على العمل والحركة ، بمعنى أن المتحاورين لا يقتصرون على الحديث ، وإنما يذهبون ويأتون من الأعمال ما يأتى الناس فى حياتهم العادية ؛ فهو تصحبه حياة عاملة ملؤها الحركة والنشاط . وهو يعتمد فى الوقت نفسه عند القدماء بنوع خاص على الغناء والرقص والموسيقى ، وأين هذا كله من هذا الحوار اليسير الذى نجده فى الشعر العربى قديمه وحديثه ؟ ذلك ولم أذكر خصالا فنية أخرى للتمثيل لا حاجة الآن إلى ذكرها .

فأنت ترى أن شيوخ المدرسة القديمة يخلطون ويفسدون الأمر حين يرون أن فى الشعر العربى قصصاً أو تمثيلا . والحق أن الشعر العربى غناء كله فيه مميزات الشعر الغنائى ؛ فهو شخصى بمعنى أنه يمثل قبل كل شىء نفسية الفرد وما يتصل بها من عاطفة وهوى وميل . هو كذلك فى النسيب ، وهو كذلك فى الحماسة والفخر ، وهو كذلك فى الوصف والمدح والرثاء والهجاء . وهو فى أول أمره معتمد على الموسيقى . ليس من شك فى أنه كان يغنى غناء ، ثم

استقل عن الموسيقى شيئاً فشيئاً وقل فيه تأثير الغناء حتى أصبح ينشد إنشاداً . والإنشاد شيء بين القراءة وبين الغناء ، هو فى الشعر كالترتيل فى القرآن .

فالشعر العربى الذى نعرفه إذن شعر غنائى خالص ، ولكن هذا لا يغض منه ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الأجنبى ؛ فليس يقاس الشعر بأنه اشتمل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك ، وإنما يقاس بأنه أجاد أو لم يجد النوع الذى اشتمل عليه . وقد قدمنا أن الشعر العربى قد أجاد تأدية ما كان ينبغى أن يؤدى من حاجات العرب الفنية فى عصوره التى قيل فيها . على أن أنصار الجديد أنفسهم لا يبرءون من بعض الاضطراب ، فهم يطلقون قضيتهم إطلاقاً فى غير تحفظ ولا احتياط . ذلك أن الذى نعلمه علم يقين هو أن هذه الأنواع الثلاثة من الشعر إنما وجدت قبل كل شيء عند اليونان ووجدت متعاقبة لا مصطحبة ، بمعنى أنها كانت أطواراً للحياة الشعرية اليونانية جاء بعضها إثر بعض ؛ فكان الشعر القصصى طوراً من الحياة الأدبية ملائماً لحياة اليونان فى سذاجتهم أثناء القرن العاشر والتاسع قبل المسيح . وكان الشعر الغنائى طوراً من أطوار الحياة الأدبية ملائماً لرقى الشخصية الفردية عند اليونان وللتطور الاجتماعى والسياسى الذى ظهر فى القرن السابع والسادس قبل المسيح . وكان الشعر التمثيلى أثراً من آثار الحياة الديمقراطية والرقى العقلى الفلسفى اللذين ظهرا فى القرن الخامس قبل المسيح . ومن غريب الأمر أن هذه الأنواع لم تكد تستصحب عند اليونان ؛ فقد ضعف القصص حين قوى الغناء ، وضعف الغناء حين قوى التمثيل . ونحن نجد هذه الأنواع عند أمم أخرى غير الأمة اليونانية بين القدماء والمحدثين ، ولكنها قد وجدت عند هذه الأمم تقليداً لليونان . فليس من شك فى أن فرجيل قد قلد هوميروس ، وهوراس قلد بندار . وليس من شك فى أن الممثلين من الرومان كتيرانس وبلوت قد قلدوا الممثلين من اليونان . وليس من شك أيضاً فى أن المحدثين من الأوربيين . ولا سيما الفرنسيون ، قد قلدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا من قصص وغناء وتمثيل . فآثار الرومان ظاهرة عند كورنى وبوالو ، وآثار اليونان ظاهرة عند راسين ، وآثار أولئك وهؤلاء ظاهرة عند موليير وفولتير

وغيرهما من أصحاب القصص والغناء والتمثيل . وإذا كانت نشأة هذه الأنواع تقليدية عند هذه الأمم القديمة والحديثة ، متأثرة باليونان وحياتهم الأدبية ، فالأمر لا يرجع فيها إلى طبيعة الشعر ولا طبيعة الأجناس التى قرضت هذا الشعر ، وإنما يرجع إلى أن هذه الأمم قد عرفت آداب اليونان ، فقلدتها أول الأمر ، ثم كونت لنفسها فيها شخصية قوية بعد ذلك . فأما الأمم التى لا تعرف هذه الحياة اليونانية الأدبية فلم تقلدها . ومن هذه الأمم أمم آرية تشارك اليونان فى جنسها وطبيعتها كقدماء الفرس والهنود والأوربيين فى القرون الوسطى . ومنها أمم أجنبية عن هذا الجنس الآرى كالأمة العربية . وعندنا أن العرب لو عرفوا آداب اليونان لقلدوها . ألا ترى أنهم عرفوا فلسفة اليونان فقلدوها وكونوا لأنفسهم فى الفلسفة شخصية قوية ؟ ثم ألا ترى أنهم أخذوا يعرفون الآن الأدب الحديث فأخذوا يقلدونه ، وظهر عندهم فن التمثيل ، وأخذ شعرهم الغنائى يتطور تطوراً ملائماً للشعر الغنائى الأوربى ؟

فالأمر إذن ليس أمر قصور الشعر العربى أو قوته ، وإنما هو أن العرب لم يعرفوا نوعاً من الأدب فلم يقلدوه ، وعرفت الأمم الأخرى هذا النوع فقلدته وتفوقت فيه .

ومهما يكن من شىء فالشعر العربى القديم الذى يدرسه تاريخ الأدب ليس من القصص ، ولا من التمثيل فى شىء ، وإنما هو غناء ليس غير .

٤ ــ فنون الشعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يبرءون من الخلط أيضاً حين يذكرون فنون الشعر العربى ولا سيما فى العصر الجاهلى . فهم يعتمدون فى ذكر هذه الفنون على طائفة من التقسيم أظهرها ما اشتمل عليه ديوان الحماسة لأبى تمام . وهم من هذه الناحية يضيفون إلى العصر الجاهلى فنوناً لعله لم يعرفها إلا لمحاً . ولسنا نريد أن نطيل فى هذا الموضوع الذى لا نراه فى حقيقة الأمر خليقاً بالإطالة ، إنما نقول كما يقول الذين

يدرسون الأدب العربى عادة إن للشعر فنوناً مختلفة ، منها الوصف والمدح والرثاء والغزل والفخر والحماسة . والقدماء يزيدون فى هذه الفنون وينقصون منها ، ويردون بعضها إلى بعض ؛ فهم يردون الرثاء إلى المدح لأن الرثاء مدح الميت . وهم يردون العتاب إلى الهجاء ، وهم يشطرون الغزل شطرين غزل مؤنث وغزل مذكر ، إلى غير هذا من الكلام الكثير الذى لا غناء فيه .

وقد يكون من الخير أن نعرف تاريخ هذه الفنون وكيف نشأت عند العرب ؛ ولكن اليقين فى هذا موقوف على ما نحن بسبيله من إثبات الشعر الجاهلى أو رفضه . وليس من شك الآن فى أن الجاهليين قد وصفوا ومدحوا وهجوا ورثوا . وليس من شك أيضاً فى أنهم قد ألموا بذكر النساء . ولكننا نرجح أن فن الغزل لم يتم عندهم ، وإنما تم وقوى فى الإسلام أيام بنى أمية ، كما أنه فى هذا العصر ظل مقصوراً على النساء ، فلما كان العصر البغدادى تناول الغلمان فأسرف . وقد تطورت هذه الفنون كلها تطوراً ملائماً للحياة العربية العامة والخاصة . ولكن درس هذا التطور ليس مما يعنينا الآن .

٥ — بحور الشعر

وهذه مسألة لا نعرض لها إلا لندل على ما فيها من العسر ، وعلى أنها شديدة الحاجة إلى أن يعنى بها الباحثون . فالقدماء والمحدثون يضطربون حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربى . ولست أدرى لم يأبون إلا أن يحددوا لهذه النشأة نظاماً ومقياساً على أن القدماء أقرب إلى القصد من أنصار القديم ؛ فهم قد أراحوا أنفسهم ، وزعموا أن العرب توهمت أعاريض نظمت عليها الشعر ، ثم أخذوا يعدون بحور الشعر ويحصون أعاريضه وضروبه وقوافيه . أما المحدثون فقد أرادوا أن يتجنبوا هذا الغموض ؛ فاندفع بعضهم فى الخيال حتى زعم أن الشعر العربى إنما اشتقت أوزانه من حركات الإبل حين تقطع الصحراء فى ضروب مختلفة من السير ، واجتهدوا فى أن يقاربوا بين أوزان

الشعر وبين حركات الإبل المادية . وظاهر أن هذا كله خيال وافتراض لا سبيل إلى تحقيقه .

والشيء الذى يظهر أن لا سبيل إلى الشك فيه هو أن وزن الشعر العربى كوزن غيره من الشعر ، إنما هو أثر من آثار الموسيقى والغناء . فالشعر فى أول أمره غناء . ومن ذكر الغناء فقد ذكر اللحن والنغم والتقطيع . أو قل بعبارة موجزة : فقد ذكر الوزن . والواقع أنا لا نعرف فى تاريخ الأمم القديمة أن الشعر والموسيقى قد نشآ مستقلين ، وإنما نشآ معاً ونميا معاً أيضاً ، ثم استقل الشعر عن الموسيقى فأخذ ينشد ويقرأ ، وظلت الموسيقى محتاجة إلى الشعر فى الغناء مستقلة عنه فى الإيقاع الخالص ، أو قل ظل الغناء نقطة الاتصال بين هذين الفنين . وفى هذا العصر الحديث وحده أخذت الموسيقى تستغنى عن الشعر استغناء تامًّا ، وتتخذ النثر أحياناً موضوعاً لألحانها . وأخذنا نشهد فى الملاعب الموسيقية الفرنسية قصصاً تمثيلية موسيقية منثورة غير منظومة . وأخذنا نجد أيضاً قطعاً موسيقية منفصلة منثورة غير منظومة ، ولم نشهد فى لغتنا العربية إلى الآن فيما يظهر غناء يعتمد على النثر دون الشعر ، وإنما الغناء العربى كله يعتمد على الشعر مهما يكن نوع النظم الذى يلجأ إليه . إنما المسألة التى تستحق أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب هى تاريخ الأوزان العروضية التى أحصاها العلماء : كيف نشأت ، ومتى نشأت ؟ وهل عرف العرب الجاهليون هذه الأوزان التى أحصاها الخليل والأخفش ؟ أو هل عرفوا بعضها واستحدث الإسلاميون بعضها الآخر ؟ وما الأوزان التى عرفها الجاهليون ؟ وما الأوزان التى استحدثها المسلمون ؟ وأى أوزان الجاهليين أسبق إلى الظهور ؟ وهل ظهرت هذه الأوزان منفصلة أم هل تطور بعضها إلى بعض ؟ وأيها تطور عن الآخر ؟ وما الأسباب الفنية الاضطرارية أو الاختيارية التى حملت المسلمين أن يستحدثوا من الأوزان ؟ كل هذه مسائل خليقة أن تدرس ، وأن يزال عنها الحجاب . ولكن ذلك ليس بالشيء اليسير الآن على أقل تقدير ، فلنكتف بعرضها ولننتظر .

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

١ ـ ظهور النثر

وهنا أيضاً لا نرى بدًّا من تغيير نظرية القدماء وأنصار القديم . فأولئك وهؤلاء متفقون على أنه قد كان للعرب فى جاهليتهم نثر ، وعلى أن النثر قد وجد قبل الشعر ، وكان أكثر منه وأغزر مادة . ولكن الرواة لم يحفظوا من النثر شيئاً يذكر بالقياس إلى ما حفظوا من الشعر ؛ لأن الوزن والقافية أعانا على حفظ الشعر وروايته ، وخلا منهما النثر فلم يحفظ منه إلا النزر اليسير . وعلى هذا النحو أخذ القدماء يفاضلون بين الشعر والنثر ، ومضى ابن رشيق وأمثاله فى هذا اللون من المفاضلة ، فقدم الشعر لأن الوزن والقافية يجعلانه أشبه بالدر الذى ينتظمه العقد ، على حين يشبه النثر بالدر الذى لا نظام له . وقدم الشعر لأن صاحبه ينشده قائماً على حين لا يقوم صاحب النثر إلا فى الخطابة ، وهلم جرًّا . . .

ولكن هذه النظرية فى نفسها غير صحيحة . ولا بد من أن يتفق قبل كل شيء على ما يفهم من لفظ « النثر » عند مؤرخى الآداب ، كما اتفق على ما يفهم عندهم من لفظ « الشعر » . فأما إن فهم من النثر كل كلام لا ينظمه وزن ولا قافية ، فليس من شك فى أن قد كان للعرب الجاهليين نثر منذ عصور قديمة جدًّا ، وليس من شك فى أنهم تخاطبوا بالإشارات والكلمات والجمل المقتضبة قبل أن يظهر فيهم الشعور الفنى الذى يحملهم على أن يتغنوا ويقرضوا الشعر . ولكن هذا النوع من النثر إن أهم أصحاب اللغة وعلم النفس فهو لا يعنى مؤرخ الآداب فى قليل ولا كثير . وما رأيك فى مؤرخ

الآداب الذى يعنى بأحاديث الناس فى حياتهم اليومية وحاجاتهم العادية المبتذلة ! إنما النثر الذى يعنى به مؤرخ الآداب هو النثر الذى يمكن أن يعد أدباً ، والذى يمكن أن يقال إنه فن ، فيه مظهر من مظاهر الجمال ، وفيه قصد إلى التأثير فى النفس من أى ناحية من أنحائها . هو هذا الكلام الذى يعنى به صاحبه عناية خاصة ويتكلفه تكلفاً خاصاً ، ويريد أن يأخذك بالنظر فيه والتعويل عليه ، كما يعنى الشاعر بشعره ، ويحاول أن يؤثر به فى نفسك . فإذا فهم « النثر » على هذا النحو — ولا ينبغى أن يفهم فى تاريخ الآداب إلا على هذا النحو — فليس من شك فى أنه قد كان عند العرب أحدث عهداً من الشعر . ذلك لأن العرب ليست أمة ممتازة من بقية الأمم التى خلقها الله ، نشأت ومعها شعرها ونثرها وعلمها وأدبها ، وإنما هى كغيرها من الأمم نشأت ونمت وتطورت حسب النظام الاجتماعى الطبيعى الذى سيطر وما يزال يسيطر على حياة الشعوب جميعاً .

ونحن نعرف أن الشعر أقدم عهداً من النثر ، وأنه أول مظاهر الفن فى الكلام ، لأنه متصل بالحس والشعور والخيال وهذه الملكات التى تكاد تنشأ مع الفرد والجماعة . فهو ينبعث إذن عن الحياة الإنسانية انبعاثاً يوشك أن يشبه انبعاث الضوء عن الشمس والعطر عن الزهرة . فأما النثر فهو لغة العقل ومظهر من مظاهر التفكير ، تأثير الإرادة فيه أعظم من تأثيرها فى الشعر ، وتأثير الروية فيه أعظم من تأثيرها فى الشعر أيضاً ، فليس غريباً أن يتأخر ظهوره ، وأن يقترن بظواهر أخرى طبيعية واجتماعية لا يحتاج إليها الشعر . ولسنا نعرف أمة قديمة أو حديثة ظهر فيها النثر قبل أن يظهر الشعر ، أو ظهر فيها النثر مع ظهور الشعر وإنما الذى نعرفه فى تاريخ الآداب عامة أن الأمم تأخذ بحظها من الشعر قبل كل شىء ، وتنفق من حياتها عصوراً طوالا يتطور فيها الشعر ويستحيل وهى تجهل النثر جهلا تاماً . وأنت تستطيع أن تلتمس الأمر عند اليونان والرومان والأمم الغربية فسترى أن هذه الأمم كلها تغنت ونظمت الشعر قبل أن تعرف النثر بأزمان طوال . وأنت تستطيع أن تلتمس ذلك فى الأمم والبيئات غير الراقية المعاصرة لنا . فسترى أمماً وحشية أو بدوية تتغنى وتنظم الشعر وليس

لها من النثر حظ . وأنت تستطيع أن تلتمس ذلك فى أقاليمنا المصرية نفسها ، فسترى البيئات المصرية الجاهلة تنظم الشعر فى لغتها العامية ، ولكنها لا تعرف النثر فى هذه اللغة إلا حين تأخذ بحظ من التعليم يختلف قلة وكثرة .

فالنثر إذن متأخر حديث العهد بالقياس إلى الشعر ، وهو لا يظهر ولا يقوى عادة إلا حين تظهر فى الجماعة وتقوى هذه الملكة المفكرة التى نسميها العقل ، وحين تظهر وتشيع هذه الظاهرة الاجتماعية التى نسميها الكتابة . فالعقل يفكر ويروّى ويحتاج إلى أن يعلن تفكيره وترويته ، والكتابة تمكنه من أن يقيد تفكيره وترويته ويعلنهما إلى الناس . ولا بد من أن تظهر آثار هذه القوة المفكرة التى نسميها العقل فى الشعر قبل ظهورها فى النثر ؛ حتى إذا ضاق الشعر بوزنه وقافيته عن تفكير العقل احتاج العقل إلى أن يتحلل فى التعبير عن أغراضه من هذه القيود الشعرية من وزن وقافية ولغة خاصة واعتماد على الخيال . ومن هذه الحاجة التى يشعر بها العقل حين يضيق به الشعر يظهر النثر ، فيعتمد العقل على لغة التخاطب وأساليبه ليتحدث إلى الناس ، ثم ما يزال بهذه اللغة والأساليب يصلحها ويهذبها حتى ينشأ له فن جديد ليس شعراً وليس لغة تخاطب ، وإنما هو شىء وسط بينهما ، ويقوى هذا الفن شيئاً فشيئاً بمقدار ما يقوى العقل ويرقى حتى يتم تكوينه ، فإذا هو لغة التاريخ والفلسفة والدين ، وإذا هو مظهر من المظاهر الأدبية الخالصة .

٢ ـ موقفنا من النثر الجاهلى

فإذا نحن التمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية ، فقد يكون من العسير جداً ـ إن لم يكن من المستحيل ـ أن نهتدى الآن إلى شىء قيم . ذلك لأننا مضطرون إلى أن نقف من النثر الجاهلى نفس الموقف الذى وقفناه من الشعر الجاهلى ، فنقسم العرب إلى قسمين : عرب الشمال وعرب الجنوب ، ونرفض من غير تردد كل ما يضاف إلى عرب الجنوب

من نثر قبل الإسلام . ذلك لأن النثر الذى يضاف إليهم كالشعر قد روى بلغة قريش التى لم يكن لهم بها علم ، فيجب ألا يكون صحيحاً . ولأمر فى النثر أظهر منه فى الشعر ، فإن لهؤلاء الناس لغة معروفة كتبوها وتركوا فيها نصوصاً منثورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص منها بعض القواعد الفنية للنثر . فمن العجيب أن يكون لهم نثران : أحدهما فى لغتهم الطبيعية ، والثانى فى لغة لم يكن لهم بها عهد ، ومن الغريب ألا يتركوا لنا أثراً واحداً مكتوباً فيه نثر قد كتب بلغة قريش . وإذن فكل ما يضاف إلى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة فى الجاهلية مرفوض لا قيمة له ولا حظ له من الصحة نحل بعد الإسلام نحلا للأسباب التى قدمنا فى الكتاب الثالث .

أما عرب الشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم . ولعلك تذكر أنا نرفض أكثر الشعر الذى أضيف إلى ربيعة ، ونحتاط أشد الاحتياط فى سائره الذى نشأ فى عصر متأخر جداً كشعر الأعشى . فنحن نقف هذا الموقف نفسه مما يضاف إلى ربيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والجزيرة : نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئاً . فلم يبق إلا المضريون . وقد عرفت أنا نلتمس المقاييس التى نتبين بها صحة الشعر المضرى فى الجاهلية أو بطلانه ، وإنه يخيل إلينا أن قد وفقنا من هذه المقاييس لشىء . ولكن الأمر فى نثر مضر أصعب من الأمر فى شعرها . فليست الأمم فى حاجة إلى أن تكون عظيمة الحظ من الحضارة لتقول الشعر ، وليست هى فى حاجة إلى الكتابة لتقول الشعر أيضاً ، فإذا صح أن نسلم بأن المضريين قد قالوا الشعر على بداوتهم وضعف حظهم من الحضارة حين تحضروا قبل الإسلام ، فقد يكون من الحق أن نتردد فيما يضاف إليهم من النثر ، لأنا فى حاجة إلى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقلى . وظاهر أن الشعر الذى يضاف إليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئاً . ونحن نجهل أو نكاد نجهل تاريخ انتشار الكتابة عندهم ، وليس لدينا أثر واحد مكتوب فيه نص عربى مضرى كتب قبل الإسلام . وإذا صح الاعتماد على الرواية بعض الشىء فى الشعر ، فليس من البحث العلمى فى شىء

أن نعتمد على الرواية وحدها في النثر . فنحن إذن مضطرون إلى أن نرفض هذا النثر الكثير الذي يضاف إلى المضريين قبل الإسلام ، مع أننا نقبل بعض ما يضاف إليهم من الشعر .

٣ ـ صور النثر الجاهلي

ومع ذلك فكل شيء في تاريخ الأدب العربي يدل على أن قد كان للمضريين نثر ما ، بل يدل على أن قد كان لهم قبل الإسلام نثر وصل إلى حد من الرقي لا بأس به . فما يصح لنا من الشعر الجاهلي كامل الخلق متقن البناء فيه أثر التفكير والروية . وحسبك أن تنظر في شعر زهير والنابغة والحطيئة لتقتنع بذلك . وقد كان لهم حظ لا بأس به من الحضارة في مكة والطائف والمدينة ، وكانوا يتخذون الكتابة في أغراضهم التجارية والاقتصادية ، وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود والنصارى ومجوس الفرس . فكان من المعقول أن يدعوهم هذا كله إلى التفكير والروية ، ثم إلى الكتابة واستحداث النثر . وكانوا على حظ من العلم والمعرفة بأخبار الأولين وأحوال الأمم الأخرى ، وكان لهم ألوان أخرى من الفنون كالنجوم والطب وما إلى ذلك ؛ وكل هذا يكفي ليكون لهم نثر ما . فنحن حين نرفض ما يضاف إليهم من النثر لا نزعم أنهم قد جهلوا النثر جهلا تاماً ولم يعرفوه إلا بعد الإسلام ، وإنما نزعم أن قد كان لهم نثر لم يصل إلينا منه شيء بطريقة علمية قاطعة أو مرجحة .

ستقول : وهذه الخطب التي تضاف إلى وفود العرب عند كسرى ، وهذا السجع الذي يضاف إلى الكهان ، وهذا الكلام الذي يضاف إلى قس بن ساعدة ، وهذه الحكم والوصايا التي تضاف إلى حكمائهم وعظمائهم ماذا نصنع بها ؟ فنجيب : نرفضها من غير تردد ، لأنك تستطيع أن تقرأها وتنظر فيها لتردها كلها إلى العصور الإسلامية التي نحلت فيها ، وأكثرها إنما نحل في أول القرن الثاني وفي القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التي حملت

على نحل الشعر من سياسة ودين وقصص وشعوبية وتكثر فى الرواية وما إلى ذلك .

وكل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذى يضاف إلى الجاهليين إنما هو شىء واحد ، وهو أن من الممكن أن يكون هذا النثر قد حاول قليلا أو كثيراً تقليد ما كان للعرب فى جاهليتهم من نثر ، فحفظ لنا صورة ما من هذا النثر الجاهلى ، دون أن يحفظ لنا نصاً من نصوصه . وأكبر الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال المضرية بالأمم الأجنبية ، وأخذها بشىء من أسباب الحضارة ، واستعارتها الكتابة من أهل اليمن أو من النبط السريان — على اختلاف العلماء فى ذلك — وتأثرها بالحياة الحضرية العامة ؛ فنشأ فيها نوع من النثر لم يتحلل من قيود الشعر كلها وإنما تحلل منها بعض الشىء ، لم يلتزم فيه الوزن ، وإنما التزمت فيه القافية التزاماً ما ؛ فنشأ السجع الذى كان يلتزم فى بعض الخطابات الفنية وفى بعض الرسائل الفنية أيضاً . وما نظن إلا أنهم حين استعملوا الكتابة فى حاجاتهم اليومية العادية لم يتقيدوا تقييداً ما . فكان لهم نوعان من النثر إذن : أحدهما فنى لم يتحلل من قيود الشعر التحلل المطلق . والآخر عادى اعتمد على لغة التخاطب أكثر من اعتماده على أى شىء آخر . ولو قد وصلت إلينا طائفة مكتوبة من هذا النثر لاستطعنا أن نقيم تاريخ النثر العربى على أساس متين ، وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر ، وإلى أى حد وصلوا من هذا التحلل ، وكيف تطور نثرهم حتى انتهى إلى حيث نراه أيام بنى أمية وبنى العباس ؛ ولكن شيئاً من هذه النصوص لم يصل إلينا . والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربى الصحيح مضطرون إلى أن يردوه لا إلى نثر جاهلى بل إلى القرآن وحده . فنحن نعلم إلى أى حد بعد التأثير الأدبى للقرآن فى نفوس العرب حتى أصبح المثل الأعلى الذى يحتذيه الكاتب والمحاور والخطيب والشاعر أيضاً . غير أن الشعراء كانوا يحتفظون ، كما رأيت ، بسنن شعرية موروثة ، وكان لديهم فيما يظهر نماذج شعرية جاهلية تأثروها وقاسوا عليها . وظاهر أن قد كانت للخطباء سنن خطابية وللمحاورين سنن فى الحوار ؛ فإن سلسلة الحياة لم تنقطع

بين الجاهلية والإسلام . وظاهر أيضاً أن قد كانت لهم سنن فى النثر أيضاً نلمحها فى القرآن ونلمحها فى أحاديث النبي وفى أحاديث الخلفاء وخطبهم . ولكن أمر النثر كما رأيت ليس كأمر الشعر ؛ فلدينا نماذج شعرية للعصر الجاهلى وليس لدينا نموذج نثرى واحد لهذا العصر .

ستقول : والأمثال ؟ وأنا أرى معك أن طائفة غير قليلة من الأمثال يجب أن تكون جاهلية ؛ ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التى لم تستحدث فى الإسلام ليس بالشىء اليسير . والأمثال بطبيعتها أدب شعبي مضطرب متطور ، يصح أن يؤخذ مقياساً لدرس اللغة ، ومقياساً لدرس الجملة القصيرة كيف تتكون ، ومقياساً بنوع خاص لعبث الشعوب بالألفاظ والمعانى . ولكن هذا كله شىء ، والنثر الفنى شىء آخر .

ومن غريب الأمر أن حظ النثر الذى يضاف إلى الجاهليين من مظاهر الفساد والنحل كحظ الشعر الذى يضاف إليهم ، فهناك نثر تعرف فيه السهولة واللين ، كهذا الذى يضاف إلى قس بن ساعدة . وهناك نثر تعرف فيه الشدة والرصانة ، كهذا الذى يضاف إلى أكثم بن صيفى . وحياة الناثرين من الجاهليين مضطربة كحياة الشعراء . فقس بن ساعدة قد عمر سبعة قرون أو ثلاثة قرون ، أو قرنين ونصف قرن ، وهى فيما يظهر أقل سن يتفق عليها المعتدلون . وكان أكثم ابن صيفى من المعمرين . وحياة ذى الأصبع العدوانى لا تخلو من الأعاجيب . فإذا قارنت فساد هذا النثر واضطرابه بفساد حياة الناثرين واضطرابها لم تتردد فى أن تقف من هذا النثر موقفنا .

ستقول : والخطابة ماذا تصنع بها ؟ ترى أن العرب لم يكونوا خطباء قبل الإسلام ، والإجماع على أن قد كان فيهم الخطباء المفوهون ؟ أما أنا فلا أنكر أن قد كان العرب قبل الإسلام خطباء ، ولكنى لا أتردد فى أن خطابتهم لم تكن شيئاً ذا غناء ، وإنما الخطابة العربية فن إسلامى خالص . ذلك أن الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التى تصدر عن الشعوب عفواً ويعنى بها الأفراد لنفسها ، وإنما هى ظاهرة اجتماعية ملائمة لنوع خاص من الحياة . وكل الحياة

الاجتماعية للعرب قبل الإسلام لم تكن — وإن غضب أنصار القديم — تدعو إلى خطابة قوية ممتازة . فالحواضر كانت حواضر تجارة ومال واقتصاد ، ولم يكن للحياة السياسية فيها خطر يذكر ، ولم تكن لهم حياة دينية عملية قوية تحتاج إلى إلقاء الخطب كما تعود النصارى والمسلمون . وأهل البادية كانوا فى حرب وغزو وخصومات ؛ وهذا يدعو إلى الحوار والجدل ، ولكنه لا يدعو إلى الخطابة . فالخطابة تحتاج إلى الاستقرار والثبات والاطمئنان إلى الحياة المدنية المعقدة . وأنت لا ترى عند اليونان خطابة أيام الملوك ، ولا أيام البداوة ، ولا أيام الطغيان . وإنما الخطابة اليونانية ظاهرة ملازمة للحياة السياسية العامة ديمقراطية كانت أو أرستقراطية . ولم يعرف الرومان الخطابة أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام الجمهورية الأرستقراطية ، وإنما عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسية وظهرت فيهم الخصومات الحزبية . ولم تظهر الخطابة فى أوربا المسيحية — إذا استثنينا خطب الكنائس — إلا فى العصر الديمقراطى حين تعقدت الحياة السياسية واشتركت فيها الشعوب . فلا تصدق إذن أن قد كانت العرب فى الجاهلية خطابة ممتازة ، إنما استحدثت الخطابة فى الإسلام ، استحدثها النبى والخلفاء ، وقويت حين نجمت الخصومة السياسية الحزبية بين المسلمين .

* * *

فأنت ترى فى هذا الكتاب كله أن الأمر فى الأدب الجاهلى مخالف كل المخالفة لما اتفق عليه الأساتذة والمعلمون . فكثرة الشعر الجاهلى بين مرفوض ومشكوك فيه ، وقلته فى حاجة إلى الدرس ، وما يضاف إلى الجاهليين من نثر لا قيمة له ولا غناء فيه .

وإذن فهل ضاع العصر الجاهلى حقاً ؟

أما نحن فقد بينا رأينا فى ذلك حين قلنا إن الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس فى القرآن لا فى الأدب الجاهلى .

وإذا لم يكن بد من أن نختم هذا السفر بجملة تلخص رأينا ، فنحن ننظر

إلى الأدب الجاهلى كما ينظر المؤرخ إلى ما قبل التاريخ ، ويتخذ لدرسه الوسائل التى تتخذ لدرس ما قبل التاريخ . فأما تاريخ الأدب حقًّا ، التاريخ الذى يمكن أن يدرس فى ثقة واطمئنان ، وعلى أرض ثابتة لا تضطرب ولا تزول ، فإنما يبتدئ بالقرآن .

طه حسين

رقم الإيداع		٥٠٩٠ / ١٩٨٩
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠٢-٢٦٩٥-٥	ISBN

١ / ٨٨ / ١٨٧

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

كتب أخرى للمؤلف

- **فى المباحث الإسلامية :**

مرآة الإسلام

- **فى الأدب والنقد :**

فى الأدب الجاهلى
حديث الأربعاء (٣ أجزاء)
مع المتنبى
من حديث الشعر والنثر
فصول فى الأدب والنقد
تجديد ذكرى أبى العلاء
مع أبى العلاء فى سجنه
ألوان — جنة الشوك

- **فى أدب التمثيل :**

من الأدب التمثيلى اليونانى

- **فى القصة والرواية :**

الحب الضائع
شجرة البؤس
المعذبون فى الأرض
دعاء الكروان
صوت باريس
ما وراء النهر (قصة لم تتم)

- **فى التراجم والسير :**

على هامش السيرة (٣ أجزاء)
عثمان
الأيام (٣ أجزاء)
الوعد الحق — الشيخان
على وبنوه

- **فى الاجتماع :**

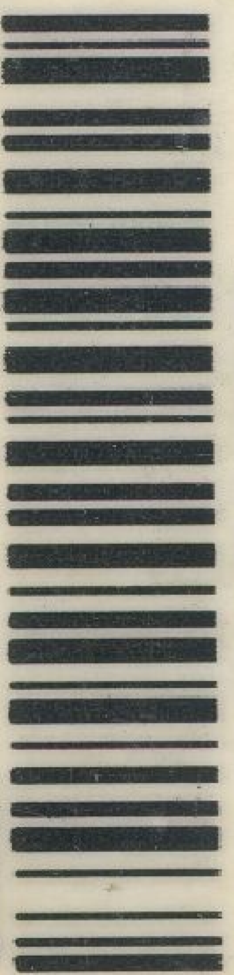
أديب — قادة الفكر

- **فى التربية :**

نظام الأثينيين
مستقبل الثقافة فى مصر

- **فى سلسلة اقرأ :**

أحلام شهر زاد
الوعد الحق
صوت أبى العلاء
الحب الضائع
رحلة الربيع
المعذبون فى الأرض



ص
٧٠٠